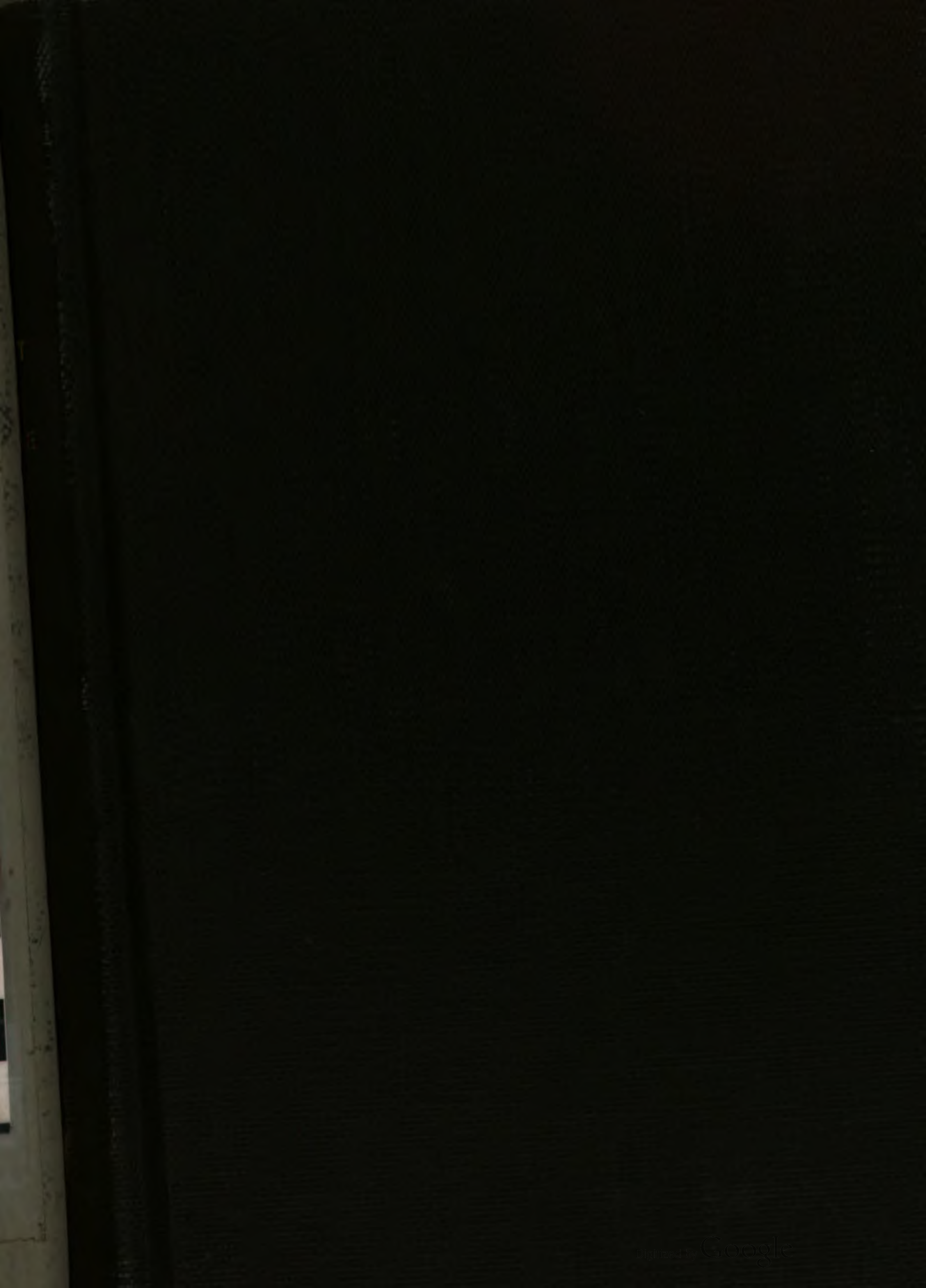
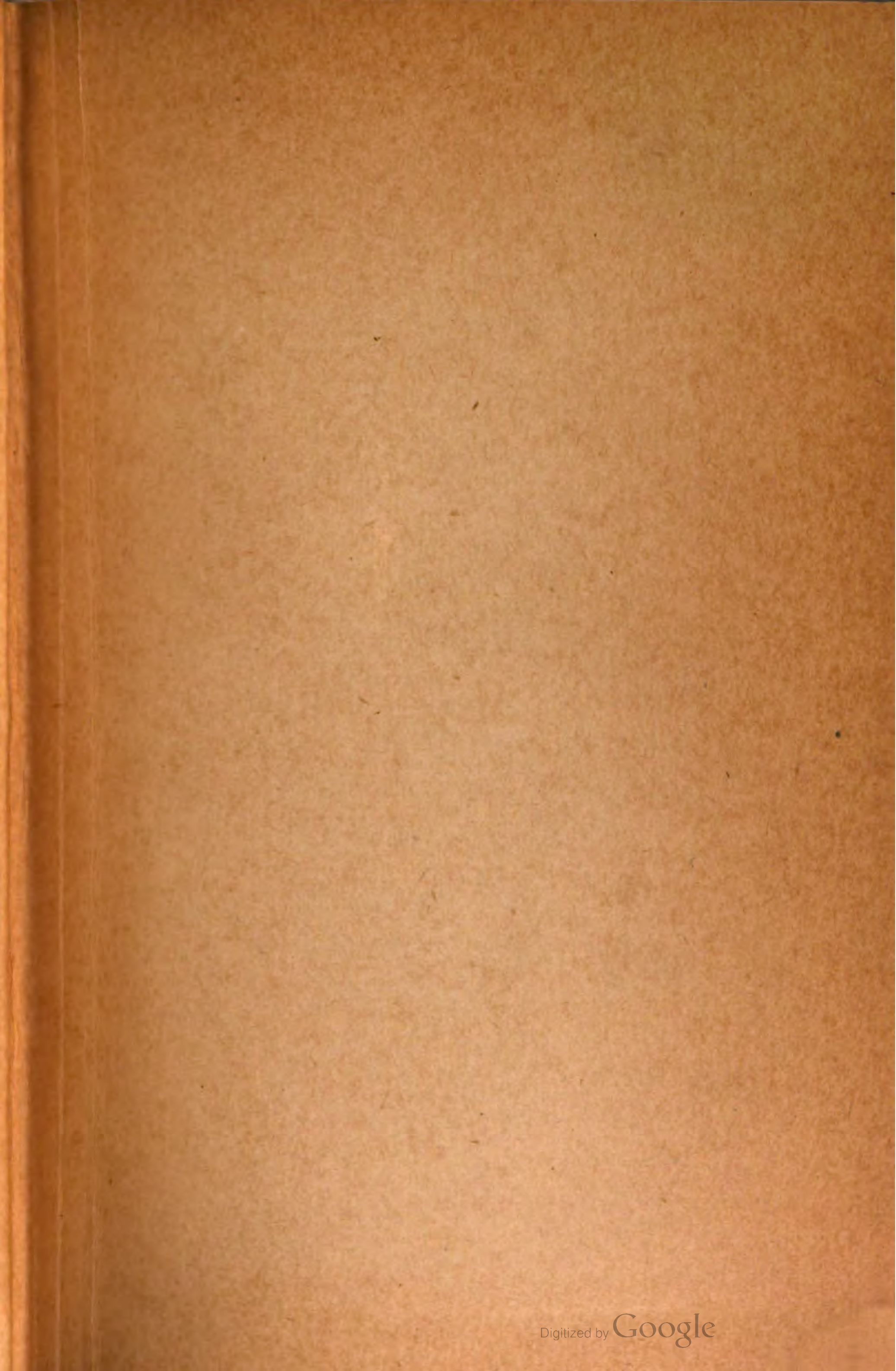
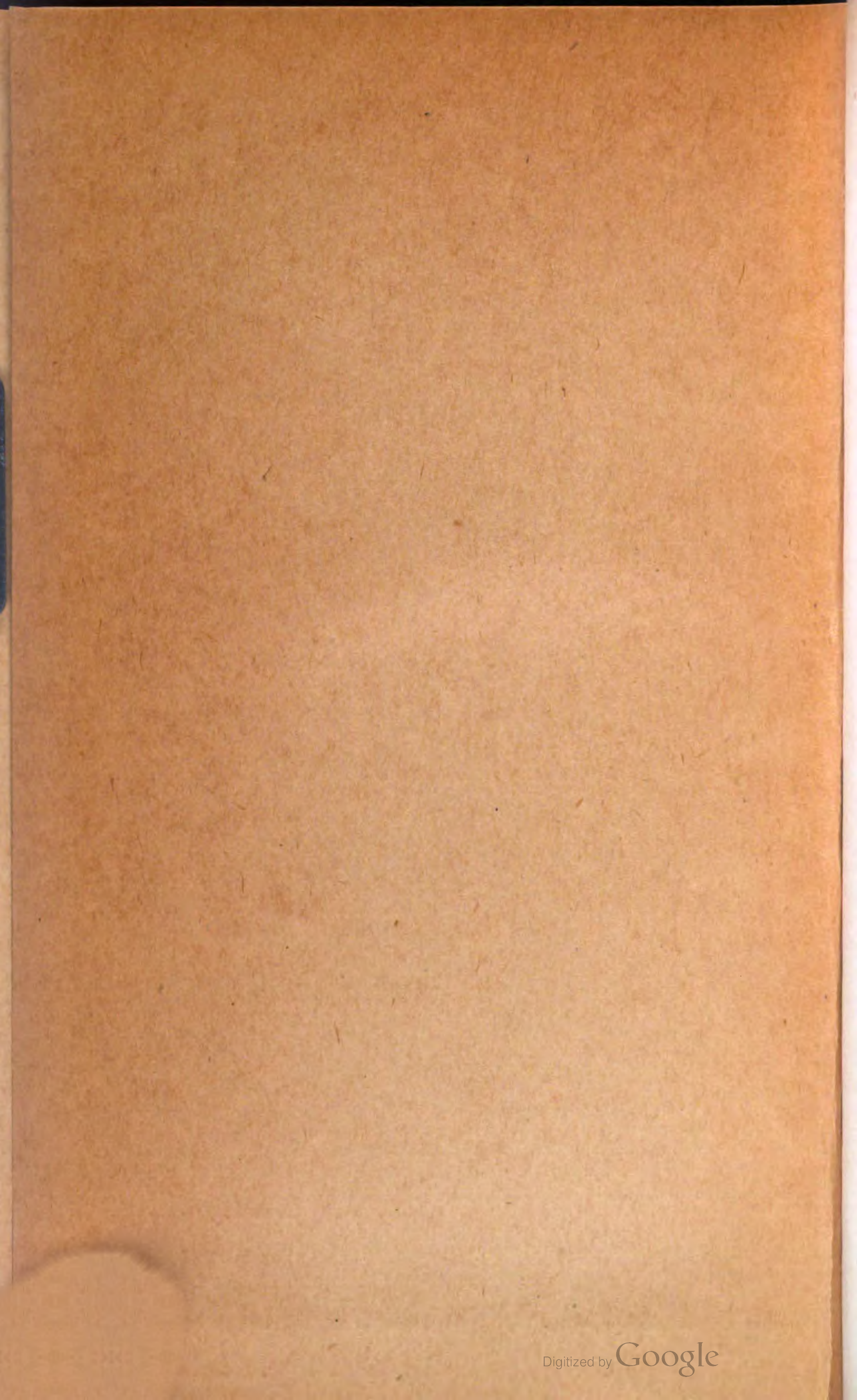



Digitized by Google





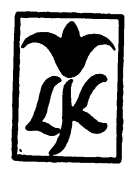
ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †

IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE HERAUSGEGEBEN VON

OTTO SCHEEL
UND
LEOPOLD ZSCHARNACK

XLV. BAND / NEUE FOLGE VIII



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

1927

INHALT

ERSTES HEFT

ZWEITES HEFT

DRITTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN Seite

VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLV. BAND NEUE FOLGE VIII I. HEFT 1926

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †
IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON

OTTO SCHEEL UND LEOPOLD ZSCHARNACK





LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

UNTERSUCHUNGEN

AUS DER ARBEIT DER KIRCHENGESCHICHTLICHEN VEREINE

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr. Julchental 1

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

Untersuchungen

Das dritte Buch der Cyprianischen Testimonia in seinem zeitlichen Verhältnis zum ersten und zweiten.

Von Hugo Koch, München.

Die Cyprianische Spruchsammlung ad Quirinum besteht aus drei Büchern, von denen das dritte in der Überlieferung vielfach für sich erscheint, wie es auch durch eine eigene Vorrede, eine epistula ad Quirinum, eingeleitet wird, während die beiden ersten Bücher der „Testimonia" — so wird die Spruchsammlung zumeist benannt — zusammen mit einer Vorrede an Quirinus abgingen. Daran, daß das dritte Buch besonders ausgegeben wurde, kann also kein Zweifel sein. Nun ist aber von jeher aufgefallen, daß die Vorrede zu III auf I/II in keiner Weise Bezug nimmt. Glaue hat daraus und aus anderen Gründen auf Unechtheit geschlossen. Ich glaube aber in meinen „Cyprianischen Untersuchungen" 1926, S. 183—210 die Echtheit dieses Buches und dessen Benutzung durch Cyprian selber in seinem ganzen Schrifttum, somit auch seinen frühen Ursprung nachgewiesen zu haben. Zum selben Ergebnis kommt L. Wohleb in einem kurzen, aber gehaltvollen Aufsatz in der „Römischen Quartalschrift" 1925, S. 22—38, der mir erst nach Drucklegung meiner „Untersuchungen" zuging.

Wohleb will nun aber auch das Rätsel der Nichterwähnung von I/II in der Vorrede zu III lösen, indem er darzutun versucht, daß III vor I/II verfaßt sei und daß in der Vorrede zu I/II geradezu auf III hingewiesen werde. Diese Lösung ist gewiß für alle antecessores, die die Vorrede zu I/II wiederholt gelesen und eine Bezugnahme auf III darin nicht gemerkt haben, sehr überraschend.

Daraus folgt freilich nicht, daß sie falsch sein müsse, da der Satz in der Regel des hl. Benedikt „quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est“ auch in der wissenschaftlichen Forschung und gerade in ihr seine Bestätigung findet, ja der wissenschaftliche Fortschritt zumeist gerade darauf beruht. Ich halte aber den Vorschlag Wohlebs wirklich für verfehlt und möchte die Ablehnung, die im Vorwort zu meinen „Cyprianischen Untersuchungen“ nur kurz ausgesprochen werden konnte, hier begründen.

1. Ich beginne gleich mit dem, was in der ganzen Frage ausschlaggebend sein dürfte. Man vergleiche einmal die Vorrede zu I/II mit der ad Fortunatum.

ad Quir. Hartel 35, 5 ff.

Obtemperandum fuit ... desiderio tuo spiritali ... divina magisteria poscenti, quibus nos Dominus per scripturas sanctas erudire et instruere dignatus est, ut ... viam vitae per salutaria sacramenta teneamus. et quidem sicut petisti, ita a nobis sermo compositus et libellus conpendio breviante digestus est, ut quae scribebantur non copia latiore diffunderem, sed quantum mediocris memoria suggerebat, excerptis capitulis et adnexis necessaria quaeque colligerem, quibus non tam tractasse quam tractantibus materiam praebuisse videamur. sed et legentibus brevitas eius modi plurimum prodest etc.

ad Fort. Hartel 317, 7 ff.

Obtemperandum fuit desiderio tuo tam necessario, ut quantum sufficit mediocritas nostra ... quasi arma ac munimenta quaedam pugnaturis fratribus de praeceptis dominicis promerentur ... ac ne in longum sermonem meum extenderem et audientem vel legentem stili latioris copia fatigarem, conpendium feci, ut propositis titulis, quos quis et nosse debeat et tenere, capitula dominica subnecterem ... ut non tam tractatum meum videar tibi misisse quam materiam tractantibus praebuisse.

Diese beiden Einleitungen gleichen einander wie ein Ei dem anderen: es sind dieselben Gedanken, dieselben Wendungen, dieselben Tempora. Folglich beziehen sich auch die Ausführungen im Vorwort zu ad Quir. I/II ebenso auf das nachfolgende Werk, wie die im Vorwort zu ad Fort. auf dieses, und nicht auf ein vorausgegangenes Werk (III), wie Wohleb meint. Hätte Cyprian ein früheres Werk im Auge, so würde er wohl nicht schreiben „obtemperantum fuit“, „sicut petisti“, „libellus ... digestus est“, sondern „obtemperandum fuerat“ „sicut petieras“, „libellus ... digestus erat“, wie er in seinem Briefwechsel von früher gesandten

Schreiben und Boten meistens in der Vorvergangenheit spricht [1]. Es ist auch nicht einzusehen, warum er in der Vorrede zu einer späteren Arbeit auseinandersetzen sollte, wie er die Sache in einer früheren angefaßt habe, wenn die Arbeitsweise im Folgenden doch dieselbe ist. Da erwartete man zum mindesten die Aussage, daß er auch im Folgenden eben diese Arbeitsweise einhalten werde. Im Fortgang des Vorworts aber sagt Cyprian nichts mehr von der Arbeitsweise, sondern er spricht nur noch vom sachlichen Inhalt der beiden Bücher.

2. Wohleb glaubt, daß mit „complexus sum vero libellos duos pari qualitate moderatos etc." ein neuer Abschnitt beginne, der nun erst vom folgenden Werke handle, während der „libellus digestus" auf das frühere Buch (III) gehen müsse, und er sucht an Beispielen aus Cicero und Cyprian zu zeigen, daß häufig mit „vero" zu einem neuen Gedanken übergeleitet werde. Das ist ganz richtig, und auch hier kommt mit „vero" ein neuer Gedanke, daß nämlich das vorher ungenau als „libellus" bezeichnete Werk buchtechnisch näherhin in zwei „libelli" zerfallen solle, von denen der erste die Ablösung des Judentums durch das Christentum, der zweite die Bedeutung Christi behandeln werde. Gingen aber erst die Worte „complexus sum vero etc." auf das folgende Werk und stünden die „libelli duo" im Gegensatz zum vorhergehenden „libellus", so erwartete man ein „nunc vero complexus sum etc." [2]. So muß man die ganze Einleitung unbedingt auf das Folgende beziehen, wie es auch der Vergleich mit ad Fort. fordert: deiner Bitte habe ich Folge geleistet und ein conpendium hergestellt, indem ich aus der hl. Schrift Stellen auszog und sammelte, und zwar zerfällt die Sammlung in zwei Teile usw. Das ergibt eine einheitliche, geschlossene Gedankenfolge, während Wohlebs Scheidung unnatürlich und gezwungen ist.

---

1) So ep. 20, 3 (528, 25): scripta, quae ad clerum nostrum nuper feceratis; ep. 26 (539, 13): epistulis quas ad vos proximis feceram; 44, 1 (597, 18): quos ad te nuper miseramus; 45, 1 (599, 12): miseramus nuper; 54, 4 (623, 18): transmiserant. Daneben allerdings in ep. 25 (538, 16): epistulis, quas ad clerum feci; 27, 2 (541, 17): litteras quas ad vos sub epistola priore transmisi.

2) Vgl. z. B. ep. 57, 2: merito enim trahebatur dolentium paenitentia tempore longiore ... at vero nunc non infirmis sed fortibus pax necessaria est; 63, 17: si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc observavit ... potest simplicitati eius de indulgentia Domini venia concedi: nobis vero non poterit ignosci, qui nunc a Domino admoniti et instructi sumus.

3. Aus den Worten des Eingangs „ut a tenebris erroris abducti et luce eius pura et candida luminati viam vitae per salutaria sacramenta teneamus“ schließt Wohleb, daß damit eine Art praktischer Moral gekennzeichnet werde, was wohl auf III, aber nicht auf I/II passe. Allein Cyprian gebraucht ähnliche Wendungen gerne gerade da, wo er von der Bekehrung zum Christentum spricht. Man lese Idola c. 14: „ab errore tenebrarum ad viam lucis adducere etc.“, c. 15: „hunc (sc. Christum) igitur comitamur, hunc sequimur, hunc habemus itineris ducem, lucis principem“, ad Demetr. c. 26: „hunc si fieri potest sequamur omnes, huius sacramento et signo censeamur etc.“[1]. Wie an diesen Stellen die Abkehr vom Heidentum, so hat Cyprian im Vorwort zu I/II die Bekehrung vom Judentum zur christlichen Religion im Auge, die er in I/II behandelt, natürlich, wie dort, mit Ausblick auf ein christliches Leben nach der Taufe. Man kann sogar obigen Satz sehr gut auf die beiden Bücher verteilen und das „a tenebris erroris abducti etc.“ auf I beziehen, wo die Abschaffung des Alten Bundes dargetan wird und Sätze bewiesen werden, wie z. B. daß die Juden „Dominum neque cognituri neque intellecturi neque recepturi essent“ (c. 3), „quod essent amissuri lumen Domini“ (c. 7), das „viam vitae per salutaria sacramenta teneamus“ aber auf II, wo das „sacramentum Christi“ enthüllt wird, wie es nachher in der Vorrede weiter heißt (36, 13 Hartel), und wo ein Satz lautet: „quod in passione crucis et signo virtus omnis sit et potestas“ (c. 21), und ein anderer: „quod in hoc signo crucis salus sit omnibus, qui in frontibus notentur“ (c. 22), wie an der vorhin genannten Stelle ad Demetr. c. 26 von „huius sacramento et signo censeamur“ die Rede ist[2]. Es steht also sprachlich und sachlich nichts im Wege, die Eingangsworte der Vorrede auf I/II zu beziehen, wenn auch zugegeben werden muß, daß sie allenfalls auch auf III paßten[3].

4. Nun glaubt Wohleb — und das ist bei ihm der Ausgangspunkt —, daß I/II gegenüber III einen Fortschritt erkennen lasse.

1) Siehe dazu meine „Cyprianische Untersuchungen“, S. 37. 39f.

2) Über die vielseitige Bedeutung von „sacramentum“ bei Cyprian siehe jetzt J. B. Pouckens in dem Werke von S. de Ghellinck usw., Pour l'histoire du mot „Sacramentum“ I, 1924, S. 153ff.

3) In den Handschriften lautet der Titel der Bücher ad Quirinum teilweise „de sacramentis Christi“ oder „de sacramento Christi“.

Richtig ist, daß in III, 24 der Satz „non posse ad patrem perveniri nisi per Christum“ mit zwei, in II, 27 aber der Satz „quod perveniri non possit ad deum patrem nisi per filium eius Jesum Christum“ noch mit sieben weiteren Schriftstellen belegt wird. Es wäre aber doch vorschnell, daraus auf eine frühere Abfassung von III zu schließen. I, 13 beweist Cyprian den Satz „quod iugum vetus evacuaretur et iugum novum daretur“ mit Ps. 2, 1f. und Matth. 11, 28, in III, 119 aber den Satz „grave fuisse iugum legis, quod a nobis abiectum est, et leve esse iugum domini, quod a nobis susceptum est“ außer diesen beiden Stellen noch mit Act. 15, 28f. Wohleb, der dies auch anführt, meint allerdings, daß diese Stelle für I, 13 nichts beweisen würde. Man wird aber hierin anderer Ansicht sein können, da auch in Act. 15, 28f. eine „evacuatio“ des alten Gesetzes liegt. Es bleibt also in III, 119 ein Mehr gegenüber I, 13.

Wohleb könnte von seinem Standpunkt aus auch auf die Sätze II, 28 u. 30 in ihrem Verhältnis zu III, 33 verweisen. III, 33 lautet: „nihil patrem iudicare, sed filium, et patrem ab eo non honorificari, a quo non honorificetur filius“, und angeführt werden Joh. 5, 22f.; Gen. 19, 24; Ps. 71, 1f. II, 28: „quod ipse (sc. Christus) iudex venturus sit“ wird mit acht Stellen belegt, darunter auch Joh. 5, 22f. II, 30 lautet: „quod ipse sit et iudex et rex“, und unter den dafür angeführten drei Stellen befindet sich auch Ps. 71, 1f. Das Stellenaufgebot ist also in II, 28 u. 30 größer als in III, 33. Anderseits kommt in III, 33 auch Gen. 19, 24, was allerdings für II, 28 u. 30 nicht paßt, da hier nur das künftige Gericht in Betracht kommt, nicht ein schon ergangenes Gericht, wie das über Sodoma und Gomorrha. Aber der ganze Gedanke von III, 33 gibt sich als eine Ergänzung und nähere Bestimmung von II, 28 u. 30 zu erkennen. Hier, in II, 28 u. 30, wird bewiesen, daß Christus der Weltrichter sei, in III, 33 aber näherhin, daß er das Richteramt vom Vater erhalten habe und somit des Sohnes Ehre auch die Ehre des Vaters sei. Dazu dient auch Gen. 19, 24: dominus pluit ... sulphur et ignem de caelo a domino.

Man vergleiche ferner die Sammlung ad Fortunatum, die allgemein, auch von Wohleb, nach der ad Quirinum angesetzt wird, mit dieser. Wie ich in meinen „Untersuchungen“, S. 206 gezeigt habe, fehlen in ad Fort. c. 11 (337, 26ff.) unter den Beispielen

für die heilige Siebenzahl die „oculi domini septem qui mundum speculantur et lapis cum oculis septem“ aus Zach. 3, 9, die in Testim. I, 20 (53, 17) angeführt sind, hier aber die sieben Weiber bei Jes. 4, 1 und die sieben Makkabäer. Also ein Mehr bald in der früheren, bald in der späteren Sammlung. Von den 24 Schriftstellen, die III, 16 „de bono martyrii“ angeführt sind, werden in ad Fort. achtzehn wiederholt, sechs sind weggefallen, während natürlich anderseits viele andere Stellen namhaft gemacht werden.

Die fünf Schriftstellen von III, 66 sind in de hab. virg. c. 1 alle verwendet, in ep. 4, 1 nur drei davon, und doch ist ep. 4 zweifellos später geschrieben als die Jungfrauenschrift[1].

Von den III, 106 aufgeführten zwei Schriftstellen ist die erste ad Demetr. c. 17 (363, 16), die zweite de bono pat. c. 21 (412, 21) benutzt, niemals beide zusammen. Kurz: aus einem Mehr an Schriftstellen kann nicht mit Sicherheit auf spätere Abfassung geschlossen werden.

5. Wir haben gesehen, daß der Einleitungsbrief zu Testim. I/II nur auf diese beiden Bücher, nicht auf III Bezug nimmt, und daß kein Grund vorliegt, das dritte Buch den beiden anderen vorangehen zu lassen. Da jenes Ergebnis unbedingt sicher ist, so stünde man, selbst wenn man aus inneren Gründen das dritte Buch voranstellen zu müssen glaubte, doch wieder vor dem Rätsel: warum erwähnt Cyprian in der Vorrede zu den späteren Büchern nicht das frühere? Man bleibt also am besten bei der herkömmlichen Reihenfolge, für die nicht bloß die Überlieferung, sondern auch die innere Logik spricht: I/II ist eine Abweisung des Judentums und eine apologetische Christologie, III eine christliche Sittenlehre. Daß Cyprian im Briefe zu III nicht auf I/II hinweist, muß man hinnehmen. Er betrachtet eben III nicht als Fortsetzung von I/II, wozu es in der Überlieferung geworden ist, sondern als ein besonderes Werk, das mit I/II nur die äußere Form gemein hat: I/II ist eine Apologetik, III eine Sittenlehre. Er hätte ja schließlich auch in der Vorrede zu ad Fort. auf Testim III hinweisen können, wo er schon das Martyrium behandelt hatte, und er hat es auch

1) Das geht daraus hervor, daß Cyprian in de hab. virg. von Syneisaktenverhältnissen nichts weiß, obwohl er alle den Jungfrauen drohenden Gefahren, Schmuck und Schminke, Hochzeiten, Familienbäder usw. behandelt. Eine der Fälle, wo dem argumentum e silentio zwingende Kraft eignet!



nicht getan. Er verweist überhaupt in keinem späteren Buch auf ein früheres, und man ist für ihre zeitliche Ansetzung — abgesehen von der Überlieferung — lediglich auf innere Gründe und auf die Erwähnung dreier Schriften in den Briefen angewiesen.

Anhang.

Zur Benutzung von Testim. I/II in Cyprians Schriften.

Glaue will die Unechtheit des dritten Buches auch damit begründen, daß sich von I/II im Cyprianischen Schrifttum nicht ebenso Spuren zeigten, wie von ihm. Demgegenüber weist Wohleb mit Recht darauf hin, daß Cyprian in seinen Abhandlungen fast keine Gelegenheit hat, Stellen aus I/II zu verwerten, daß aber in ad Demetr. c. 22 und de pat. c. 22 deutlich II, 22 u. 28 benutzt sind. Hinzugefügt werden kann, daß der Satz von II, 22: „quod in hoc signo crucis salus sit omnibus, qui in frontibus notentur" noch anderwärts mitklingt. So heißt es de unit. c. 18 von dem unbefugt opfernden Ozias, er sei mit dem Aussatz an der Stirne bestraft worden, „ea parte corporis notatus offenso domino, ubi signantur qui dominum promerentur" (227, 1), de laps. c. 2 (238, 7) von den standhaften Bekennern: „frons cum signo dei pura diaboli coronam ferre non potuit, coronae se domini reservavit", ep. 58, 9 (664, 25): „muniatur frons, ut signum dei incolume servetur".

Wie es in II, 23 heißt: „quod medio die in passione eius tenebrae futurae essent", so de bono pat. 7 (402, 22): „cum ad crucem domini ... nox diem cludat".

II, 24: „quod a morte non vinceretur etc.", vgl. ep. 73, 5 (782, 8): „qui mortem moriendo vicerit", Id. c. 14 (30, 7): „non ut sentiret mortem, sed ut vinceret".

II, 26: „quod cum resurrexisset, acciperet a patre omnem potestatem etc.", vgl. ep. 28, 2 (546, 5) u. 63, 18 (716, 14), wo jedesmal Matth. 28, 18—20ª angeführt wird, eine Stelle, die (neben anderen) in II, 26 steht, von der aber an beiden Briefstellen eigentlich nur V. 20ª zum Beweise gehört, wobei bezeichnenderweise 20ᵇ jedesmal ebenso weggelassen ist wie in II, 26. In ep. 63, 18 kommt außer der Stelle aus II, 26 auch Joh. 8, 12 aus II, 7 und Ps. 49, 16 (mit Hinzufügung von 49, 18) aus III, 66 (vgl. meine „Untersuchungen", S. 202).

Das „iudex et rex" von II, 30 kehrt in ep. 3, 2 (471, 1) wieder: „rex et iudex".

Der Satz II, 29: „quod ipse sit sponsus ecclesiam habens sponsam, de qua filii spiritaliter nascerentur" klingt in den Ketzertaufbriefen, namentlich in ep. 74, 5—7 wieder: siehe 803, 17 u. 19; 804, 2. 6. 8. 22, ferner 751, 4; 802, 11.

I, 8: „quod circumcisio prima carnalis evacuata sit et secunda spiritalis repromissa sit", vgl. ep. 64, 5 (720, 9): „nec spiritalem circumcisionem inpediri carnali circumcisione debere", 64, 4 (720, 6): „quae imago cessavit superveniente postmodum veritate et data nobis spiritali circumcisione".

I, 12: „quod baptisma vetus cessaret et novum inciperet", vgl. ep. 73, 17 (791, 6), wo es von den Juden heißt: „quia iam legis et

Moysi antiquissimum baptisma fuerant adepti, in nomine quoque Jesu Christi erant baptizandi“.

I, 23: „quod ad regnum caelorum magis gentes quam Judaei perveniant“ (Matth. 8, 11 f.), vgl. de dom. or. c. 13 (276, 10): „ne excidamus de regno caelesti, sicut Judaei, quibus hoc primum promissum fuerat, exciderunt domino manifestante et probante: Matth. 8, 11 f.“.

I, 24: „quod solo hoc Judaei accipere veniam possint delictorum suorum, si sanguinem Christi occisi baptismo eius abluerint et in ecclesiam transeuntes praeceptis eius obtemperaverint“. Vgl. de bono pat. c. 8 (403, 1): „adhuc interfectores suos, si conversi ad eum venerint, suscipit et . . . ecclesiam suam nemini cludit . . . si paenitentiam delicti agant . . . ad indulgentiam criminis admittit“; ep. 63, 8 (706, 14): „Judaeos, si sitierint et Christum quaesierint, apud nos esse poturos, id est baptismi gratiam consecuturos“, wobei dann allerdings Jes. 48, 21 und Joh. 7, 37—39 angeführt wird, nicht Jes. 1, 14 ff. wie in I, 24.

Man kann also wohl sagen, daß Cyprian, wo sich Gelegenheit dazu bot, Gedanken und vielfach auch Schriftstellen aus I/II aufgenommen hat. Dazu kommen noch die Berührungen in Idola c. 10—14, die ich in meinen „Untersuchungen“ beim Nachweis der Echtheit S. 42 ff. aufgezeigt habe. Da die Götzenschrift allem nach ganz an den Anfang des Cyprianischen Schrifttums gehört, so sind ihre Berührungen mit I/II nicht aus einer Benutzung der Testimonien zu erklären, sondern daraus, daß in Cyprian bei ihrer Abfassung die Gedanken, für die er nachher Schriftworte zusammenstellte, aus dem beim Übertritt zum Christentum empfangenen Unterricht schon lebendig waren.

* * *

Zum Schluß noch eine Bemerkung über die Art und Weise, wie Cyprian seine Sammlung benutzte. Mit Recht lehnt Wohleb die Vorstellung H. v. Sodens, daß Cyprian die Sammlung selber nach dem Gedächtnis angelegt habe, als unwahrscheinlich, ja als unmöglich ab. Weiter glaubt er, daß Cyprian auch bei seinen Abhandlungen, wenn er Stellen brauchte, nachgeschlagen habe. Auch damit mag er im allgemeinen recht haben: Cyprian wird, namentlich wenn es sich um eine Reihe von Stellen handelte, die Sammlung selbst herangezogen haben. Das schließt aber wohl nicht aus, daß er sich gelegentlich auf sein Gedächtnis verließ. Es ist ja bekannt, daß die Schriftsteller des Altertums gerne aus dem Gedächtnis anführten und ihr Gedächtnis das, was sie ihm einverleibt hatten, getreuer bewahrte, als dies bei uns Menschen des Buchdrucks und der Tageszeitungen der Fall ist. Natürlich liefen dabei aber auch zahlreiche Irrtümer unter. Ein solcher Fall scheint mir bei den Stellen vorzuliegen, die Wohleb selbst S. 33 bespricht. In

ad Demetr. c. 22 fährt nämlich Cyprian nach Anführung von Ez. 9, 5 u. 6 fort: quod autem sit hoc signum et qua in parte corporis positum, manifestat alio in loco deus dicens: Ez. 9, 4. Die Stellen stehen in Testim. II, 22, und zwar kommt dort zuerst Ez. 9, 4 und dann mit „item illic“ 9, 5 u. 6. Hätte nun Cyprian die Testimonien selbst nachgeschlagen, so hätte er doch wohl auch das „item illic“ bemerkt und nicht „alio in loco“ geschrieben, das wohl vorher bei Ez. 9, 5 f. nach vorheriger Anführung von Mal. 4, 1 paßte, aber nicht bei Ez. 9, 4 nach Anführung von 9, 5 f. Mit guter Beobachtung verweist Wohleb auf ep. 55, 4 u. 5, wo Cyprian aus einem seiner früheren Briefe (ep. 19, 2) und aus dem Schreiben des römischen Klerus (ep. 30, 5) mit Wendungen, die er bei Schriftstellen zu gebrauchen pflegt, eine Stelle wörtlich anführt, also „in seiner pünktlich angelegten Briefregistratur nachschlägt“ (S. 36). Allein in ep. 55 hatte er sich bei seinem viel und peinlich fragenden Amtsgenossen Antonian wegen seiner früheren und jetzigen Stellung in der Gefallenenfrage zu rechtfertigen, und darum schlug er in seiner Briefregistratur nach, um ganz sicher zu gehen. Bei gelegentlicher Anführung von Schriftstellen brauchte er nicht eben so vorsichtig zu verfahren.

Ein Ostermärlein

Als Beitrag zur altbayerischen Kultur- und Kirchengeschichte mitgeteilt von Dr. Joseph Scheidl, München

In die Predigt des Osterfeiertages pflegten namentlich in Bayern seit dem 15. Jahrhundert sog. Ostermärlein mit moralischen Nutzanwendungen eingeflochten zu werden. Das Erheiternde daran (risus paschalis!) will man mit dem freudigen Charakter des Osterfestes erklären. Die Veranlassung zum Einschieben eines Märleins in die Predigt mochte der Evangeliumtext Luc. 24, 15 bieten: et factum est, dum fabularentur. Nach zeitgenössischen Berichten führte der Brauch oft genug zu geschmacklosen, unwürdigen Entgleisungen und deshalb zum Eingreifen der kirchlichen Behörden[1], in Bayern schließlich im 18. Jahrhundert zu einem allgemeinen Verbot.

1) Näheres über Ostermärlein: Schmeller-Fromann, Bayer. Wörterbuch I, S. 1634. — R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879, S. 657. — A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts, 1886, S. 180 ff.



In der Literatur scheint auffallend wenig von solchen Ostermärlein erhalten zu sein. So verdient als kleiner Beitrag hierzu das folgende Beispiel aus dem Staub der Archivalien hervorgezogen zu werden. Es findet sich unter den Berichten[1] des bayerischen Rates und Landrichters Joh. Bernh. Wanner von Dachau (nächst München) an den Kurfürsten Max I. (datiert vom 18. Juni 1643) und gehört der Zeit zwischen den beiden Schwedeneinfällen 1632—34 einerseits und 1646—48 anderseits an, einer Zeit also, die Bayern nicht gerade im Glanze jener Ordnung sah, die der sittenstrenge katholische Landesherr in besseren Zeiten wohl erzwungen hatte. Als Prediger kommt jedenfalls der in gleichzeitigen amtlichen Berichten[2] genannte Pfarrer Abraham Widmann von Röhrmoos bei Dachau-München in Frage, von dem gesagt ist, „er habe sich nachts zu Tode gefallen, als er nach einem Pferdekauf Leihkauf[3] getrunken und abends heimgeritten".

Der Landrichter berichtet folgendermaßen:

„Zu Rörmoß, wie ich allerst vor wenig Tagen berichtet worden, hat der Pfarrer am Heyl. Ostertag auf der Borkhirchen[4] einen Paurnkhnecht aufgestelt, denselben dahin instruiert, daß, wan er die stieg am Predigstuel antrett, soll der Paurenkhnecht anfangen, wie ein Goggelhan zu khrehen, auch daß Hennen- und Hannen Geschrey biß daß ostermähr aussein werdte, Continuiern. Vnnder dessen hat Pfarrer angefangen zu erzählen, daß unlengsten ihre 2, ein Mann und weibs Persohn ein Walfarth zu St. Leonhardt[5] vorgenommen hetten, vn̄derwegs aber bey einem Paurn eingekhert vnd selbigen umb die Nachtherberg gebetten haben, vnd weilen der guete Paursman mit übrigen Betten nit versechen gewest, haben die 2 Walfarthendte auf der Pruggen[6] fürlieb genommen. Waß aber vürybergangen, khinde Pfarrer seines Thailß nit wissen. Die Prugg aber sey mit ihnen ein- und beede zu den Hanen und Hennen in die Steigen hinunder gefahlen. Da muest nun der angestelte Paurnknecht mehr als zuuor Krechen; die ganze Paurs Menig, wie leicht zu glauben, in abgschmaches[7] Lachen ausbrechen, niemand aber [konnte] dem Almechtigen umb sein bitteres Leiden vnd sterben dankhen, noch weniger daß glorwürdig Mysterium resurrectionis bedrachten, noch auf diese Manier zu so heyliger Zeit den Gottesdienst zuebringen."

---

1) Hinterlegt im Kreisarchiv München, Gerichts-Lit. Fasz. 606, Nr. 200.

2) Kreisarchiv München, Gerichts-Lit. Fasz. 606, Nr. 203; undatiert, ca. 1643.

3) Lei-, Leitkauf, was bei einem Kauf außer dem bedungenen Kaufpreis vom Käufer noch besonders gegeben und sehr oft gemeinsam vertrunken wird. Schmeller-Fromann I, S. 1536.

4) Emporkirche, rückwärtiger, erhöhter Teil der Kirche mit der Orgel.

5) = Inchenhofen, B.-A. Aichach, Oberbayern.

6) „Eine breite Liegestatt am Ofen und an einer Seitenwand der ländlichen Wohnstube. Sie wird benutzt für fremde Gäste oder, wenn zur Winterszeit jemand im Hause krank wird. Der Raum unter ihr ist gewöhnlich dem Hühnervolk angewiesen: Ofenbauck, Hennenbruck." Schmeller-Fromann I, S. 347.

7) „abgeschmackt", ebenda I, S. 11.

Landesherrliche Ablaßpolitik vor der Reformation

Von Justus Hashagen, Köln

Unter die kirchlichen Einkünfte, die im späteren Mittelalter je länger je mehr auch den Laiengewalten, den Landesherren und den Städten, zugute kamen, gehörten auch die Ablaßgelder, schon aus dem äußeren Grunde, weil sie sich jetzt während der mächtig emporblühenden Geldwirtschaft im Unterschiede von dem mehr naturalwirtschaftlich gerichteten früheren Mittelalter gewaltig, wenn auch bisweilen nur sprunghaft, vermehrten. Schon durch diese äußere Tatsache wurde die Begehrlichkeit der geldbedürftigen Laiengewalten immer wieder geweckt und ständig angereizt.

Während bis zum Vierten Allgemeinen Laterankonzil von 1215 die Päpste bei der Erteilung von Ablässen für Almosen und Kirchenbesuch noch ein gewisses Maß innehielten und auch der anerkanntermaßen besonders zugkräftige Ablaß für Verstorbene vor diesem Termin kaum vorkam, trat schon im Laufe des immer mehr durch wechselvolle Pontifikate ckarakterisierten dreizehnten Jahrhunderts, besonders unter dem des ehemaligen Franziskanergenerals Papst Nikolaus IV. (1288—1292) eine beträchtliche Vermehrung der Ablässe ein, bis dann die angeblich auf Volksinitiative zurückgehenden, zuletzt periodischen Jubiläumsablässe seit 1300 die Schranken des Maßhaltens vollends niederzulegen geeignet waren und der apostolischen Kammer immer reicheren Gewinn brachten [1]. Immerhin wurden die Schranken so lange noch nicht ganz durchbrochen, so lange es nur ein einziges, sei es römisches, sei es avignonesisches Papsttum gab. Mit der Verdoppelung der Kurien seit dem Ausbruche des großen Abendländischen Schismas verdoppelten sich aber gewissermaßen auch die Ablässe. Römische und avignonesische Päpste wetteiferten miteinander. Der römische Papst Bonifaz IX., zu dessen Obödienz Deutschland meist gehörte, war besonders freigebig, und Gregor XII. suchte sich sogar das Reisegeld zum Gegenpapste mittelst eines Ablasses zu verschaffen. Nachdem dann das Konstanzer Konzil die

1) N. Paulus, Geschichte des Ablasses. 3 Bde. 1922/23.

Kurve der Ablaßgnaden vorübergehend zum Sinken gebracht hatte, begann sie unter Eugen IV. wieder in alter Weise zu steigen, und das mit diesem Papste zerfallene Baseler Konzil tat nichts dagegen, schrieb vielmehr seinerseits neue Ablässe aus, besonders 1438 wegen der Griechenunion, deren Unterbringung freilich nach Ausweis der gedruckten Reichstagsakten bereits auf erhebliche Schwierigkeiten stieß. Trotzdem schnellte aber die Zahl der päpstlichen Ablaßverleihungen während des fünfzehnten Jahrhunderts besonders unter Pius II. und Sixtus IV. wieder stark empor, bis sie unter Julius II. und namentlich unter Leo X. geradezu ins Ungemessene anwuchsen.

Bei diesen letzten Päpsten des Mittelalters war, wie schon bei Bonifaz IX., was auch Paulus[1] zugibt, die „drückende Geldnot" sichtlich der Hauptbeweggrund zu einer beinahe hemmungslosen Vermehrung der Ablässe. „Nur geht es nicht an", meint Paulus[2], „bloß gegen die kirchlichen Behörden Vorwürfe zu erheben. Die weltlichen Obrigkeiten waren nicht minder beflissen, aus dem Ablasse Nutzen zu ziehen. Die meisten der in Rom verliehenen Ablässe gehen auf Anträge zurück, die von außen kamen. In Rom hätte man freilich den vielen Bittstellern nicht so leicht nachgeben sollen. Allein in Anbetracht des in Aussicht stehenden Gewinnes war man nur zu leicht geneigt, die einlaufenden Gesuche zu genehmigen." Das ist ein merkwürdiger Entlastungsversuch. Paulus hat kein Gefühl dafür, wie sehr er, indem er eine paritätische Beurteilung empfiehlt, mit zweierlei Maß mißt. Was eben der weltlichen Gewalt recht war, war damit der geistlichen noch lange nicht billig!

Man begreift aber sofort, daß eine so unaufhaltsam wachsende kirchliche Einnahmequelle dem wiederholten Zugriffe der Laiengewalten nicht entrückt bleiben konnte, wenn man bedenkt, daß die Laien auch auf andere kirchliche Einkünfte wie ordentliche und außerordentliche Zehnten, Kreuzzugssteuern oder sogar Annaten schon längst ihre schwere Hand gelegt hatten. Schon wegen ihres großen Umfangs und ihrer wachsenden Ergiebigkeit spielten aber die Ablaßgelder in der territorialen und städtischen Finanzwirtschaft in steigendem Maße eine solche Rolle, daß die Regierungen ihnen fortgesetzt besondere Aufmerksamkeit widmen mußten, weshalb es unerläßlich ist, innerhalb ihrer allgemeinen, vielfach kirchenpolitisch

1) Paulus III, S. 457. 2) Paulus III, S. 470.



beeinflußten und kirchlich befruchteten Finanzpolitik eine besondere Ablaßpolitik abzugrenzen, deren eindringliche Pflege sich schon aus fiskalischen Gründen immer wieder empfahl. Da diese landesherrliche Ablaßpolitik sehr stark von finanzpolitischen Beweggründen bestimmt ist, so kann sie, auch wenn sie wie bei der Gewinnung von Ablässen für die Landesheiligtümer [1] den kirchlichen Wünschen entgegenkommt, als sicherer Prüfstein für die kirchliche Zuverlässigkeit und religiöse Devotion der interessierten Landesherren wenigstens allgemein kaum noch gelten.

Ein neuer Ablaß hatte oftmals die Wirkung, daß er das Steueraufkommen des Landes auch zugunsten der fürstlichen Kassen steigen ließ. Es gibt sogar Fälle, in denen er sich in eine Art von kirchlichem Steuerersatz verwandeln kann. Als der steirische Landtag 1470 eine „Leibsteuer" ausschreiben und einbringen sollte, wußte er kein besseres Mittel, als durch den Kaiser den Papst um die Gewährung eines Ablasses ersuchen zu lassen [2]. Für die der Heidengrenze näher liegenden Staaten des Ostens, besonders für Ungarn, Polen und die Gebiete des Deutschen Ordens, war der Ablaß ferner nicht viel mehr als „eine von der Geistlichkeit eingetriebene Kriegssteuer". In Livland erscheinen 1503 die Ablaßgelder „als freiwillige Steuern in einer Zeit, in der die Staaten ... leistungsfähige Geldsteuern noch nicht entwickelt hatten". In den Niederlanden wurden die Deichbaukosten vielfach nicht durch den Staat oder die Gemeinden, sondern durch Ablässe aufgebracht, um so lieber, als die damalige primitive Finanzwirtschaft der Laienstaaten jeder Art von notwendig werdenden außerordentlichen Ausgaben besonders hilflos gegenüberstand [3]. Die hohe Bedeutung des Ablasses für die Erreichung gemeinnütziger weltlicher Zwecke ist auch durch Paulus [4] in helles Licht gesetzt. Man versuchte dabei diese weltlichen Zwecke irgendwie mit den kirchlichen in Beziehung zu bringen, was in einem Zeitalter, das Weltliches und Geistliches auch auf anderen Ge-

1) P. Kalkoff, Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg, 1907.

2) Frhr. v. Mensi, Geschichte der direkten Steuern in Steyermark, 1910, S 43

3) Alois Schulte, Die Fugger in Rom, I, 1904, S. 180. 45. 173. 179. Vgl A. Gottlob, Aus der Camera Apostolica, 1889, S. 186. 216; G. Brom, De Dijk-Aflaat (Bijdragen van het Historisch Genootschap te Utrecht, 32), 1911.

4) Paulus I, S. 25ff. 274. 282. 296; II, S. 247—264; III, S. 177. 439—449.

bieten immer wieder arglos vermischte, nicht schwer fallen konnte. Aber auch wenn sich diese Verbindung beim besten Willen nicht mehr herstellen ließ, bewährte sich der Ablaß den Fürsten als selten ganz versagende und versiegende steuerpolitische Hilfe.

Kein Wunder, daß sie alles taten, um sich seiner ganz oder teilweise zu bemächtigen. Eine allgemeine Begehrlichkeit nach Ablaßgeldern trat immer mehr hervor, zumal da auch die Ablässe ähnlich wie andere kirchliche Einkünfte ihren ursprünglichen Zwecken leicht entfremdet werden konnten [1]. Ein von Kaiser Maximilian 1503 für Rom- und Türkenzug erbetener Ablaß sollte in Wirklichkeit für den pfälzischen Erbfolgekrieg verwandt werden [2]. Auch das mußte anreizend wirken. Besonders diesseits der Alpen war es den kirchlichen Instanzen kaum noch möglich, die eingesammelten Ablaßgelder sich allein zu sichern.

Während in Italien die Verteilung der Einsammlung der für den Bau der Peterskirche bestimmten Ablaßgelder 1507 nach den verschiedenen Provinzen des Minoritenordens erfolgte, wurden die letzteren in Deutschland durch die weltlichen Territorien ersetzt, weil ohne Genehmigung und wohlwollende Beihilfe der Territorialherren auf einen Ertrag kaum zu hoffen war: „auch der Ablaß wirkte“, wie Schulte [3] sagt, „im Sinne der Landeskirchenhoheit“. Er spricht mit Recht von einer fürstlichen Ablaßhoheit als von einer durchgehenden Erscheinung, an die in Spanien sogar das landesherrliche Placet angeknüpft hat [4]. Jedenfalls wird in der Praxis eine höchst energische Ablaßkontrolle durch Landesherren und Städte ausgebildet, die sich besonders überall da als ständige Einrichtung nachweisen läßt, wo in deutschen und außerdeutschen Gebieten die kirchenpolitischen Verhältnisse während des späteren Mittelalters aktenmäßig bereits genauer untersucht sind. Für Frankreich wurde die Ablaßkontrolle nicht zufällig vom Pariser Parlamente [5] ausgeübt, das sich auch sonst einer weitgehenden kirchenpolitischen

---

1) Schulte I, S. 185; Paulus III, S. 165ff. 775.

2) J. Schneider, Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi, 1882, S. 90 und Anm. 1. Vgl. Paulus III, S. 223.

3) Schulte I, S. 57—60. 181. Vgl. S. 187. 231 und Paulus III, S. 172f.

4) Schulte I, S. 180f.

5) P. Imbart de la Tour, Les origines de la Réforme II, 1908, S. 119, Anm. 4.

und geradezu kirchlichen Zuständigkeit erfreute. Es verdient Beachtung, daß sie in Sachsen und in der Schweiz kräftig entwickelt war.

Bezeichnenderweise nahm nun aber diese durch Laiengewalten ausgeübte Ablaßkontrolle eine doppelte Entwicklung. Auf der einen Seite konnte sie für die Ablaßprediger und Ablaßhändler sehr ungünstig ausschlagen, wenn nämlich die Fürsten ihnen ihr Land verboten, weil diese Sendlinge der Kirche die Steuerkraft des gemeinen Mannes, aber auch die Volkssittlichkeit beeinträchtigen konnten [1], für die sich die Landesherren doch auch bis zu einem gewissen Grade verantwortlich fühlten. Von einer Einschränkung, einem Ausschlusse oder einem Verbote der Ablaßpredigt und Ablaßsammlung hört man deshalb immer wieder. Für die Ausgestaltung der Rolle des Ablasses in der letzten Phase der Vorgeschichte der Reformation war es dabei gewiß nicht bedeutungslos, daß förmliche Ablaßverhinderungen in Deutschland wohl im allgemeinen seltener waren als in den Westländern [2], wo sich auch die Zahl der Ablässe wenigstens vor 1350 noch in engeren Grenzen gehalten hatte [3]. Verbote des Ablasses durch die Landesfürsten lagen besonders dann sehr nahe, wenn der Zweck des Ablasses ihren sonstigen Interessen widersprach. Das war z. B. bei dem vom Papste 1468 für den Kreuzzug gegen den utraquistischen Böhmenkönig Georg von Podiebrad gepredigten Ablaß der Fall. Als er in Sachsen vertrieben werden sollte, verfiel er dem Verbote durch die mit dem Ketzer verwandten und verbündeten wettinischen Landesherren. Unter kurialem Drucke mußten sie zwar dies Verbot zurücknehmen. Sie erklärten aber anläßlich ihres Widerrufes amtlich, daß ihre Untertanen schon durch die früheren Ablässe ausgesogen seien, und „daß die Ablaßgelder ihrem eigentlichen Zwecke vielleicht entfremdet werden dürften“. Auch Herzog Georg wollte 1489 den Kreuzzugsablaß des päpstlichen Nuntius Raimund Peraudi seinem Lande zunächst fernhalten und ließ ihn erst zu, als das die ernestinischen Vettern, mit dessen Landen die seinigen im Gemenge lagen, getan hatten [4]. Es

1) Vgl. Paulus III, S. 467f.

2) Schulte I, S. 142f. 172. 180. 184. Vgl. aber Imbart II, S. 265ff.; Paulus III, S. 484ff. 3) Paulus II, S. 70ff.

4) F. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I, 1905, S. 69ff. der Einleitung. Vgl. Paulus III, S. 203f.

ist bekannt, daß er mit Luthers Auftreten gegen den Ablaß zunächst sympathisierte. Den wieder von Peraudi vertriebenen Jubelablaß Papst Julius' II. lehnte Kaiser Maximilian mit der Begründung ab: „daß der Papst und der König von Frankreich sich zu seiner Absetzung vereinigt hätten". Auch würden der ungarische und der polnische Türkenablaß ihrer Bestimmung zuwider gegen ihn verwandt, und den mit ihm verfeindeten Venezianern sei ein Teil des aus Anlaß des Jubiläums einkommenden Ablaßgeldes versprochen worden [1].

Trotzdem kann aber eben im Hinblick auf die erwähnten finanzpolitischen Vorteile von einem allgemeinen Widerstande der Laien und besonders der politischen Laiengewalten gegen den Ablaß während des späteren Mittelalters nicht gesprochen werden. Im Gegenteil: sie waren es ja offensichtlich häufig selbst, die um die Gewährung eines Ablasses in Rom einkamen. Enea Sylvio [2] warf einmal, als er noch Kardinal war, die naheliegende Frage auf, ob man für Unrecht halten könne, was freiwillig sei. Im selben Sinne fragte Cochlaeus noch später, als der Ablaßstreit im ersten Reformationsfeuer auf das heftigste ausgebrochen war [3], mit berechneter und lakonischer Kühle: Si graves nobis erant indulgentiae, cur impetravimus? Besonders willkommen mußte jeder Ablaß den Fürsten dann sein, wenn sein Zweck auch ihren sonstigen politischen Wünschen entsprach wie der des livländischen Ablasses von 1504 und 1507, der vom Herzog Georg schon deshalb bereitwilligst zugelassen und begünstigt wurde, weil der Deutschmeister Friedrich zufällig sein Bruder war und sich aus den Erträgen dieser Ablässe überdies noch eine finanzielle Beihilfe für die Kanonisation des sächsischen Landesheiligen, des Bischofs Benno von Meißen, herausschlagen ließ [4]. So wusch eine Hand die andere. Auch sonst wurden die Ablaßprediger und Ablaßhändler, deren Erscheinen selbst nicht selten auf fürstliche Anregung zurückging, nicht zuletzt wegen der erwähnten finanziellen Vorteile gewissermaßen mit offenen Armen aufgenommen [5], so daß vielleicht selbst die Ablaßfreundlichkeit König

1) Schneider, S. 62, Anm. 1.

2) Vgl. G. Voigt, Enea Silvio und sein Zeitalter, II, 1856, S. 243.

3) Nik. Paulus, Johann Tetzel als Ablaßprediger, 1899; Schulte I, S. 181; Paulus III, S. 468.

4) Geß, S. 76 ff. der Einleitung.

5) Vgl. Haller, Historische Zeitschrift 111 (1913), S. 381.



Ludwigs des Heiligen eines metallischen Hintergrundes nicht ganz entbehrte [1]. Damit aber die Laiengewalten gegenüber dem Ablasse eine freundliche Haltung annahmen, genügte es auf die Dauer freilich nicht mehr, daß der Zweck des Ablasses ihnen genehm war. Man machte die Gestattung und Begünstigung des Ablasses immer häufiger und rücksichtsloser von der Bedingung abhängig, daß die Landesherren an den einkommenden Ablaßgeldern in ähnlicher Weise beteiligt wurden wie an anderen kirchlichen Abgaben. Kurfürst Friedrich II. von Sachsen sicherte sich nach dem Falle Konstantinopels von dem Türkenablasse Papst Calixts III. 1458 nicht weniger als die Hälfte. Die Beaufsichtigung des Einsammlungsgeschäftes durch einen weltlichen Kommissar vermochte er zwar nicht durchzusetzen. Es kam aber auf dasselbe hinaus, wenn sich der Kurfürst damit zufrieden gab, dem mit dem Ablaßgeschäfte beauftragten Nuntius Marinus von Fregeno einen seiner Geistlichen zur Überwachung mitzugeben. 1459 bestätigte Pius II. diese Abmachung [2]. Über die von dem landesherrlichen Kleriker Matthias ausgeübte Kontrolle hatte sich der Nuntius am 13. Juni 1458 bei einem Vertreter der kurfürstlichen Regierung aufs bitterste beschwert: Non sum fur nec truffator; observo, quod promitto, et in nullo deficio; nec possum dietim omnes actus meos volis significare ... Non sum jam puer nec vester scolaris ...; non est pro honore Sedis Apostolicae, talia Suo nunctio impingere ... Die weiteren Mitteilungen des schwer gekränkten Nuntius verdienen auch deshalb Beachtung, weil sie schon damals eine Abneigung der Volksstimmung gegen den Ablaßkauf erkennen lassen [3]. Weniger günstig waren die Bedingungen, die Friedrichs Enkel Georg 1489 gegenüber Peraudi durchsetzte, zumal da die für die Regierung vergleichsweise günstigste Bedingung der fürstlichen Ablieferungskontrolle später gar nicht erfüllt wurde. Aber wenigstens das Freiberger Liebfrauenstift wurde nicht vergessen [4].

Ähnlich wie bei den außerordentlichen Kirchenzehnten hatte sich zwar allmählich als Regel herausgebildet, daß der Ertrag des Ablasses in drei Teile ging, von denen einer für die Kirchenfabrik,

1) Paulus II, S. 346.

2) Fontes Rerum Austriacarum II, 42 (1879), S. 297f. Vgl. Voigt III, S. 642.

3) Geß, S. 67ff. der Einleitung; Voigt III, S. 95; Paulus III, S. 200f. 463 und besonders M. Wehrmann, Baltische Studien NF. 18 (1914), S. 129, Anm. 3.

4) Geß, S. 72 der Einleitung.

einer für die Apostolische Kammer und nur das letzte Drittel für den betreffenden Fürsten bestimmt war. Aber wenigstens über das päpstliche Drittel ließ sich mit oder ohne Genehmigung des Papstes auch anders verfügen [1]. Im allgemeinen sicherten sich die Fürsten einen beträchtlichen Anteil an den einkommenden Geldern [2]. Fast überall, wo der Ablaß überhaupt zugelassen wurde, vermochten sie das durchzusetzen, so besonders in den nördlichen und östlichen Staaten Europas [3], aber auch im Deutschen Reiche, wo im ersten Jahre des Reformationsjahrhunderts Kaiser Maximilian und das ständische Reichsregiment über ihren Anteil am Ablaß in ein um so schwereres Zerwürfnis gerieten, als beide diesen zwischen ihnen strittigen Anteil natürlich zu rein weltlichen Zwecken zu verwenden gedachten [4]. Auch in einzelnen Territorien war der fürstliche Anteil gesichert. Darauf kam den Fürsten (und Städten) so viel an, daß sie mit Erfolg bemüht waren, alle anderen kirchlichen Steuererhebungen, mochten sie nun den Klerus oder die Laien treffen, besonders aber natürlich andere Ablässe im Interesse „ihres“ Ablasses von ihrem Lande auszuschließen, und somit die Ablaßkontrolle und den Ablaßanteil zu einem einträglichen förmlichen Ablaßmonopole, wie Schulte [5] es nennt, weiterbildeten. Als Leo X. dem Herzoge Georg für seine neue Bergstadt Annaberg den von Julius II. noch verweigerten Ablaß endlich bewilligte, hatte der sächsische Fürst begreiflicherweise ein dringendes Interesse daran, jeden anderen seine Untertanen anlockenden Ablaß von seinem Territorium auszuschließen. Das geschah denn auch bei dem Ablasse für den Bau der Peterskirche, der in den Bistümern Meißen und Merseburg vertrieben werden sollte, wobei sich Herzog Georg für die Wahrung seines Ablaßmonopols sogar noch eine kaiserliche Garantie zu verschaffen wußte. Auch gegenüber Tetzel und dem Leipziger Dominikanerkloster brachte er es am 1. April 1517 zur Geltung. Er erklärte den Mönchen, daß er die Ausgabe von Gnadenbriefen durch Tetzel in ihrem Kloster

---

1) Paulus III, S. 456. 464. 2) Schneider, S. 107.

3) Schulte I, S. 152f. 180. Vgl. Gottlob, Camera, S. 186. 207f.; derselbe, Die päpstlichen Kreuzzugssteuern, 1892, S. 48, Anm. 2; 57.

4) B. Gebhardt, Die Gravamina der Deutschen Nation. 2. Aufl. 1895, S. 74ff.; Schulte I, S. 42ff. 172; Schneider, passim und besonders G. Mehring, Festschrift für D. Schäfer (1915), S. 334—409.

5) Schulte I, S. 71—74. 173. 181; II, S. 134f. 153f. 229f.; Imbart II, S. 264 und Anm. 1; Paulus III, S. 473—478.

ohne sein, „des Landesfürsten, Wissen und Willen" nicht gestatten könne. Auch hob er wieder hervor, daß die Ablaßgelder „oftmals" ihrem Zwecke entfremdet wurden, und verfügte Einlieferung des bereits Gesammelten. Ebenso ließ er mit den Räten des Merseburger Bischofs verfahren [1].

Landesherrliche Ablaßhoheit und -kontrolle, ergänzt durch ein Ablaßmonopol, ließen sich, wie sich denken läßt, nicht immer mit friedlichen und legalen Mitteln durchsetzen. Es kam immer wieder zu Ungesetzlichkeiten und zu Gewalttätigkeiten. Markgraf Wilhelm I. von Meißen nahm 1393 die Hälfte eines ihm bewilligten römischen Ablasses widerrechtlich an sich und konnte erst sechs Jahre später wahrscheinlich nur gegen Bewilligung der Exemption des Meißener Bistums zu seinen Gunsten zur Herausgabe der Gelder bewogen werden. Wieder wusch eine Hand die andere. Besonders schlecht ging es dem Ablasse in Dänemark. Als Papst Nikolaus V. 1451 einen Ablaß zugunsten des Königreichs Cypern ausschreiben und vertreiben ließ, erklärte König Christian I. 1455, er brauche das Ablaßgeld für das Wohl seines eigenen Landes, und eignete es sich an. Als 1461 der noch drei Jahre vorher wegen Korruption und Häresie vom Meißener Bischofe verhaftete, schon erwähnte Fregeno als Sammler des Türkenablasses in Dänemark erschien, sicherte sich der König wenigstens seinen Anteil, „weil er auch mit den ungläubigen Russen zu streiten hatte". Fregeno brachte aber nicht einmal den Rest nach Rom, da er auf der Rückreise ausgeraubt wurde. Als er, durch diese Erfahrung gewitzigt, 1465 das Ablaßgeld heimlich über die Grenze zu schaffen suchte, ohne dem Könige vorher seinen Anteil ausbezahlt zu haben, erklärte ihn dieser für einen Dieb und Räuber und gab jedem die Erlaubnis, ihn zu verhaften. Doch war es diesmal zu spät. Das Ablaßgeld war schon in Sicherheit. 1472 durfte er dann mit päpstlicher Genehmigung an den König gleich die Hälfte abführen. Von Arcimboldi hatte sich Christian II. ebenfalls seinen Anteil zahlen lassen, was den König aber nicht hinderte, ihn später doch auszuplündern [2].

Die Einordnung des Ablasses in die fürstliche Finanzpolitik des späteren Mittelalters, seine „Säkularisierung", hätte wohl kaum in so großem Umfange erfolgen können, wenn nicht in diesem ganzen, trotz alles Aufwandes von Gelehrsamkeit in seinen verschiedenen

1) Geß, S. 80f. der Einleitung und S. 6. 14f. des Textes.

2) Paulus III, S. 198–202. 216. 463f.; Wehrmann, S. 129ff.

geschichtlichen Formen noch heute nicht völlig aufgehellten, angeblich rein kirchlichen Institute selbst so viel Weltliches gesteckt hätte. Wie man es auch sonst beim Studium des spätmittelalterlichen Vordringens der Landesherren auf kirchlichem Gebiete beobachten kann, kamen den Landesherren ihre Erfolge auch auf diesem heiß umstrittenen Boden nicht von ungefähr. Diese Erfolge stammten vielmehr auch aus Konstruktionsfehlern im kirchlichen Bau. Diese Konstruktionsfehler waren es, die sich die Landesherren zunutze machen konnten, um einzelne Teile des kunstvoll aufgeführten kirchlich-finanziellen Gebäudes zu unterwühlen und vielleicht ganz zum Einsturze zu bringen. Auch sonst bestand ja ein innerer Zusammenhang zwischen der Verweltlichung der Kirche und der Ausbreitung des Laieneinflusses auf die Kirche vor der Reformation. Was den Ablaß betrifft, so zeigte sich diese Verweltlichung — abgesehen von den doch auch auf kirchlicher Seite zugegebenen bedenklichen Irrwegen in Lehre und Praxis — auch in der merkwürdigen Vermischung von Geistlichem und Weltlichem in den Persönlichkeiten und in der amtlichen Tätigkeit der Ablaßprediger und Ablaßkommissare. Man braucht dabei noch gar nicht an die auch auf kirchlicher Seite und von kirchlich gesinnten Historikern aufgedeckten und getadelten heillosen Mißgriffe zu denken, die sich einzelne von ihnen zuschulden kommen ließen: jene Vermischung zeigt sich auch bei den hervorragendsten und sittlich einwandfreisten Gestalten wie bei dem trefflichen französischen Kardinale Peraudi († 1505), den der Ablaßhandel jahrelang durch halb Europa führte. Gerade bei ihm sieht man, wie tief seine von Korruption freie Ablaßpredigt mit seinen weltlichen, politischen Geschäften verflochten ist: Pausen bei der Abwicklung dieser benutzte er zur Verkündigung der päpstlichen Gnaden; Pausen in der mit seltener Rastlosigkeit und Betriebsamkeit ausgeübten Ablaßpredigt füllte er mit politischen Geschäften aus, nachdem ihm sein Vertrauen erweckendes und auch wirklich verdienendes amtliches Auftreten die Gunst von mißtrauischen Fürsten wie Ludwig XI. und Friedrich III. und des deutschen Reichsregimentes gewonnen hatte [1]. Als er sich 1488 als Ablaßvertreiber beim Kaiser beliebt gemacht hatte, ernannte dieser ihn zu seinem Orator in Rom. Die Ablaßpredigt mußte Peraudi nun zwar vorübergehend einstellen. Aber bald findet man ihn wieder im diploma-

1) Schneider, S. 6–11.

tischen Dienste auch der Kurie; auch der Ablaßpredigt widmete er sich dann von neuem. Als er später den Frieden zwischen den Habsburgern und den Ungarn herstellen sollte, benutzte er die günstige Gelegenheit auch wieder zur Ablaßpredigt [1].

Bei weniger gefestigten Persönlichkeiten konnte schon die Verbindung von Predigt und Geldeinsammlung verderblich wirken. Das wußte man auch an der Kurie. Sonst hätte man nicht schon 1274 die Trennung der beiden schlecht verträglichen Funktionen „prinzipiell“ durchgeführt. Aber diese Scheidung blieb eben, wie fast alle Päpste von Innocenz IV. bis auf Martin IV. (1243—1285) erkennen lassen, durchweg die Ausnahme. Schon diese älteren Päpste, von den späteren nicht zu reden, können deshalb von der Schuld am „Handel mit dem Heiligen“ nicht freigesprochen werden [2]. Auch Paulus, der diese Tatsachen nicht genügend berücksichtigt und sich über ihre grundsätzliche Bedeutung im Zeitalter der Vorreformation nicht ganz klar geworden ist, hat zahlreiche Quellenstellen zusammengetragen, aus denen sich schon für die Zeit vor 1350 ergiebt, wie überaus mißliebig diese Verbindung zwischen Predigt und Kollektengeschäft bei hoch und niedrig gewirkt hat [3]. Die Kirche selbst eiferte zwar unablässig gegen die Mißbräuche der Kollektoren und Bullenfälscher. Aber in der Praxis wurde nicht alles so heiß gegessen, wie es gekocht war. Man mußte ein Auge zudrücken. In Basel wurde 1458 ein gewisser Rudolf Ment zum Leutpriester an St. Alban bestellt und später Pfarrer an St. Theodor und Universitätsdozent, der als Dekan in Aarau mit gefälschten Ablaßbriefen den Gläubigen das Geld aus der Tasche gezogen hatte [4].

Die Ablaßpraxis hatte allmählich eine so weltliche Form angenommen, daß die Laiengewalten, wenn sie sich ihren Anteil an den Ablaßgeldern in gütlicher Verhandlung sicherten oder mit Gewalt erpreßten, etwa aufsteigende Gewissensbedenken leichter beschwichtigen konnten. War das, woran sie sich vergriffen, wirklich noch als ein Stück des Kirchengutes zu bezeichnen? Fühlten sich diese Betefürsten, deren Devotion unbestritten war, in ihrer Ablaßpolitik wirklich noch als Kirchenräuber?

---

1) Schneider, S. 11—15. Vgl. S. 29f.
2) Gottlob, Kreuzzugssteuern, S. 95. 193ff. 194, Anm. 1.
3) Paulus II, S. 265f. 268f. 270. 275f. 280f. 285; vgl. III, S. 483-500.
4) R. Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel II, 2 (1916), S. 623f.

Zur Frage des Kaisertums Friedrichs des Weisen

Von Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Bisher galt allgemein als feststehende Tatsache, daß vor der Wahl Karls V. Friedrich der Weise drei Stimmen (Trier, Pfalz, Brandenburg) hätte haben können, aber die Krone ausgeschlagen habe. Mit dieser herkömmlichen Auffassung hat jüngst Paul Kalkoff gebrochen[1]. Nach ihm war der Verzicht Friedrichs kein freiwilliger. Vielmehr hat der Wettiner am 27. Juni sich selbst gewählt und durch die eigene Stimme die Mehrheit gewonnen, so daß sich auch die ursprünglich für Karl eingetretenen Kurfürsten anschließen mußten. Aber der Mainzer stand mit Karls Parteigängern in Verbindung, die Sickingens Truppen bis vor die Tore Frankfurts geführt hatten und mit einem Sturm auf die Stadt wie mit einem Einfall in die Pfalz drohten. Deshalb ist der Pfälzer von der Partei Friedrichs abgesprungen und dieser hat nach dreistündigem Kaisertum die Würde wieder niedergelegt. Nach solchem erzwungenen Rücktritt wählten die Kurfürsten am folgenden Tage Karl V. einmütig. Kalkoff bezeichnet dieses Endergebnis und seine Vorbereitungen als „Staatsstreich". Das Gelingen desselben schreibt er der Tatsache zu, daß die bei der Hildesheimer Fehde beschäftigten antihabsburgischen Truppen nicht rechtzeitig zur Stelle sein konnten, obgleich die Kurfürsten mit Rücksicht auf dieselben ursprünglich die Wahl hatten hinausschieben wollen.

Diese ganze Schilderung beruht zwar, wie so häufig Kalkoffs Forschungsresultate, auf scharfsinniger Kombination einzelner Indizien. Aber keine einzige Quelle stellt die Vorgänge so wie Kalkoff dar. Die alte Überlieferung, daß Friedrich von vornherein abgelehnt hätte, geht in erster Linie auf seinen sonst gut unterrichteten, gewissenhaften Geheimschreiber Spalatin zurück. Kalkoff beseitigt das unbequeme Zeugnis mit Spalatins Bedürfnis, die „Niederlage" seines Herrn zu verschleiern. Aber hätte Friedrichs Ansehen bei der Nachwelt so gelitten, wenn Spalatin die Dinge so wie Kalkoff erzählt hätte? An der Vertuschung hätte vielleicht die habsburgische Geschichtsschreibung Interesse gehabt, um nicht die Unregelmäßigkeiten und Drohungen bei Karls Wahl zuzugeben, aber nicht der wettinische Hofhistoriograph. Außerdem scheitert jede derartige Erklärung an den Worten paucis ante diebus. Spalatin spricht also ausdrücklich von Verhandlungen, die mehrere Tage vor Karls Wahl stattfanden: Friedrichs Erhebung hätte jedoch nur auf den letzten Tag fallen können, weil dieser — der 27. Juni — von vornherein als Wahltag ins Auge gefaßt war. Wir besitzen ferner über die angebliche Wahl keinerlei Aufzeichnungen, nament-

1) Paul Kalkoff, Die Kaiserwahl Friedrichs IV. und Karls V. (am 27. und 28. Juni 1519). X und 307 S. Weimar, Hermann Böhlaus Nachf., 1925.



lich kein Protokoll, während ein solches von der Wahl Karls V. existiert; auch der Mainzer Sekretär Rücker, der die Akten zu dessen Wahl zusammenstellte, erwähnt nur kurz, daß am 27. Juni die Kurfürsten zu einer Messe in ihrer Staatskleidung sich versammelt hätten. Kalkoff tut das Stillschweigen Rückers und anderer gleichzeitiger Berichterstatter damit ab, daß sie entweder nicht eingeweiht waren oder die Dinge geheimhalten mußten. Das ist aber noch lange kein Beweis für die Richtigkeit von Kalkoffs Vermutungen.

Letztere gründen sich zunächst auf zwei Zeugnisse. Erasmus erzählt dem Bischof von Rochester, daß am Tage vor Karls Wahl Friedrich die ihm von allen Kurfürsten angetragene Krone abgelehnt hätte. Der Bericht weicht in der Zeitangabe wie in der Mitteilung, daß Friedrich von sämtlichen Kurfürsten die Würde angeboten worden, von Spalatin ab. Aber abgesehen davon, daß Spalatin glaubwürdiger erscheint als der nur auf Umwegen unterrichtete Erasmus, weiß auch dieser nichts von Friedrichs ursprünglicher Zustimmung und der erst nachträglichen Abdankung. Die zweite Quelle Kalkoffs ist eine auf den englischen Gesandten Pace zurückgehende Notiz in Sanutos Diarien, Friedrich sei drei Stunden lang gewählter römischer König gewesen, habe aber dann abgedankt, weil er sich zu ohnmächtig gefühlt habe. Da Sanuto diese Nachricht aus dritter Hand hat und Ungenauigkeiten auch sonst in seinen Auszügen nicht selten sind, vermutete Kluckhohn bei Herausgabe der Reichstagsakten, in Sanutos Vorlage habe nicht tre hore, sondern tre voti gestanden, d. h. er erblickte im Bericht eine Bestätigung von Spalatins Erzählung. Mag Kluckhohns Konjektur ansprechend sein oder nicht, jedenfalls erweckt Sanutos Angabe großes Mißtrauen. Pace weilte nicht in Frankfurt, sondern in Mainz, war auf habsburgische Gewährsmänner angewiesen. Wir wissen, daß diese Karls Aussichten in günstigstem Lichte schilderten und die öffentliche Meinung nach habsburgischen Bedürfnissen beeinflußten. Sollten gerade sie die in Sanutos Diarien enthaltene Nachricht verbreitet haben, während die anderen Quellen aus verwandter Herkunft den Tatbestand zielbewußt verschleierten? Die ganze Nachricht ist ein zu unsicheres Fundament, um darauf ein solches stolzes Gebäude zu errichten, wie Kalkoff es tut. Er verknüpft nun dieses zweifelhafte Zeugnis mit zwei Tatsachen, der von Kurfürst Joachim gemeldeten Anberaumung des Wahltags auf den 27. Juni und dem feierlichen Aufzuge der Kurfürsten an letzterem Tage. Obgleich die Quellen lediglich berichten, daß die Wahl wirklich für den 27. Juni vorbereitet wurde, und daß die Kurfürsten nach der Messe bis gegen 11 Uhr im Kapitelhause zusammenblieben, von wo sie nach Hause ritten, weiß Kalkoff, daß sie vor dem Auseinandergehen Friedrich einstimmig wählten, aber, durch die habsburgischen Drohungen eingeschüchtert, die Wahl vorläufig geheim zu halten beschlossen, daß während der Wahlhandlung selbst der Pfälzer plötzlich auf die habsburgische Seite hinüberwechselte, daß Friedrich nach seiner Rückkehr in die Herberge sich mit seinem Rate Philipp von Solms beriet und dann abdankte. Das sind alles

willkürliche Konstruktionen. Auch soweit einzelne dieser Vorgänge von Zeitgenossen uns gemeldet werden, wie z. B. die unerwartete Erklärung des Pfälzers zu Karls Gunsten während einer kurfürstlichen Beratung oder das Gespräch Friedrichs mit Solms, erfahren wir nicht, an welchem Tage das geschah. Erst recht können wir keine zeitliche Reihenfolge dieser Vorgänge während des 27. Juni feststellen. Es ist auch ganz unwahrscheinlich, daß sie sich derart abgespielt haben. Hätte der Pfälzer am 27. Juni den Ernestiner gewählt, so konnte er nicht in der gleichen Sitzung vor Friedrichs Abdankung erklären, daß er in seiner jetzigen Notlage Karl wählen müsse. Außerdem läßt der Marschall Lautrec, dem wir die Nachricht vom pfälzischen Umfall verdanken, letzterem eine Verabredung zwischen Kurfürst Ludwig und Sickingen vorausgehen, die also während der Kurfürstenberatung am 27. Juni hätte stattfinden müssen, obgleich Sickingen gar nicht in Frankfurt war. Ebensowenig dürfte die Besprechung Friedrichs mit Solms auf den 27. Juni fallen. Wenn sie überhaupt in der von Geiersberg berichteten Weise stattgefunden hat — ich kann nicht recht glauben, daß ein Rat seinem Fürsten ins Gesicht schleudert, derselbe besitze nicht den erforderlichen Ernst und Nachdruck in der Strafe, um als Kaiser zu wirken —, ist doch ausgeschlossen, daß er dem Kurfürsten dies nach erfolgter Annahme der Wahl gesagt hätte; man wird eine solche Besprechung zwischen Fürst und Minister naturgemäß im Anfang der Wahlhandlung, nicht nach ihrem vorläufigen Abschlusse ansetzen.

Sieht man dagegen von Kalkoffs Aufstellungen ab, so lösen sich die Schwierigkeiten ungezwungen. Die Kurfürsten wollten am 27. Juni wählen, wurden aber, wie schon die lange Dauer der betr. Zusammenkunft zeigt, mit den Vorberatungen nicht fertig und verschoben ihren Plan. Weicker hat für diesen Verzug den einleuchtenden Grund angegeben, daß Karls Bevollmächtigte bis zum Ende der Kurfürstenzusammenkunft des 27. Juni noch nicht die Genehmigung der Wahlartikel zurückgeschickt hätten. Jedenfalls muß man annehmen, daß nicht erst unter den Gewaltandrohungen am 27. Juni, sondern schon geraume Zeit früher die Kurfürsten grundsätzlich über Karls Wahl einig waren. Hierfür spricht die aufgestellte Wahlkapitulation, welche zeitraubende Vorberatungen erforderte, und in welche diejenigen Bestimmungen, welche aus Rücksicht auf Karls Person getroffen wurden, nicht erst ganz zuletzt eingefügt sein können.

Jedoch auch wenn Kalkoff seine ganze m. E. auf schwachen Füßen stehende Vermutung bewiesen hätte und Friedrich kurze Zeit erwähltes Reichsoberhaupt gewesen wäre, müßten doch die Schlußfolgerungen abgelehnt werden, welche Kalkoff aus seiner Hypothese zieht. Erwägungen, wie die Dinge hätten verlaufen können, wenn bestimmte geschichtliche Ereignisse nicht eingetreten wären, sind immer von zweifelhaftem Werte. Aber was uns Kalkoff von den nationalpolitischen Folgen erzählt, welche ein Festbleiben Friedrichs für die ganze neuere deutsche Entwicklung gehabt hätte, erregt das größte Bedenken. Ihm schwebt der Gedanke vor, daß die Reichsregierung des Wettiners dreierlei gebracht hätte: ein Fernhalten

Deutschlands von den internationalen politischen Händeln der Habsburger, eine Ausgestaltung der Reichsverfassung im Sinne Bertholds von Henneberg, wobei Friede und Recht besser verbürgt und die Autorität der Reichsinstitutionen höher geachtet worden wäre, und endlich eine Art deutscher evangelischer Reichskirche. Wer soll das glauben? Die französischen Diplomaten wußten ganz genau, warum sie für die Wahl eines deutschen Fürsten eintraten, falls diejenige ihres eigenen Königs unerreichbar war. Dieser Fürst hätte immer mit dem Antagonismus der Habsburger, die auch ohne die Kaiserwahl Karls V. eine achtunggebietende Stellung im Reiche behauptet und dieselbe durch ihre auswärtige Macht unterstützt hätten, zu kämpfen gehabt und wäre mit den Franzosen durch eine enge Interessengemeinschaft verknüpft, mit anderen Worten auf dieselben angewiesen gewesen. Hierdurch wäre nicht nur Deutschland genau so wie unter Karl V. in die Kämpfe zwischen den Habsburgern und Valois hineingezogen, sondern voraussichtlich die Fürsten sogar in zwei einander bekriegende Parteien gespalten gewesen. Die Reformpläne Bertholds und seiner Anhänger scheiterten bekanntlich ebenso sehr wie am Widerstande Maximilians am Egoismus der Fürsten, welche mit zweierlei Maß zu messen pflegten und sich der Reichseinrichtungen zu bedienen wünschten, wenn sie von ihnen Vorteil zogen, ihnen aber Hindernisse bereiteten, sobald sie in ihren Interessen gefährdet wurden. Wenn selbst Karl V. mit diesen Schwierigkeiten nicht fertig wurde, wie viel weniger hätte sie der mehr durch hinhaltende Taktik als zugreifende Energie ausgezeichnete, etwas schwerfällige, im Verhältnis zu den Habsburgern mäßig begüterte Ernestiner überwunden. Noch abwegiger ist Kalkoffs Auffassung, daß die Wahl Karls V. „den späteren Sieg der deutschen Gegenreformation sicherte". Vielleicht hätte es ohne Karl V. kein Wormser Edikt gegeben; aber hat dasselbe denn so nachhaltig die religiöse Entwicklung beeinflußt? Möglicherweise wäre ohne Karl V. der paritätische Charakter Deutschlands, wie er durch den Augsburger Religionsfrieden besiegelt wurde, schon früher festgelegt und schon früher der Protestantismus als gleichberechtigt anerkannt worden; indes so ohnmächtig war der Katholizismus im Reiche nicht, daß er vor einem protestantischen Kaiser hätte die Waffen strecken und sich ausrotten lassen müssen. Man kann auch nicht allgemein von einem Siege der Gegenreformation reden, sondern nur von einer Wiederherstellung des Katholizismus in einzelnen deutschen Gegenden, welche zum Kaisertum Karls V. in gar keinen Beziehungen gestanden ist. Nicht zu vergessen ist, daß die religiöse Haltung Friedrichs bekanntlich ein stark umstrittenes Problem ist, daß Friedrich 1519 schon in vorgerückteren Jahren stand und nur kurze Zeit regiert hätte, daß er kinderlos war, und daß in der deutschen Geschichte die führenden Kaisergeschlechter nach kurzen Unterbrechungen immer wieder an die Spitze gekommen sind. All das muß man sich vor Augen halten, um die ganze Künstlichkeit von Kalkoffs angeblich nicht verwirklichten deutschen Zukunftsaussichten zu durchschauen.

Dabei verteilt Kalkoff Licht und Schatten m. E. höchst ungerecht. Friedrich der Weise ist ihm der selbstlose, nach religiösen wie nach politisch-nationalen Gesichtspunkten ideal denkende Deutsche, Karl V. der „Spanier", obgleich er damals ebensowenig Spanisch wie Deutsch verstand und auf der Pyrenäenhalbinsel mindestens ebensostark als Fremdling galt wie im Reiche. Seit Karl V. sind die Habsburger „verwelscht"; dabei war der fanatischste Gegenreformator unter ihnen der Sohn einer bairischen, der Enkel einer ungarischen Prinzessin! Ein beliebtes Mittel ist ferner für Kalkoff die Konstruktion von Kausalverhältnissen zwischen Ereignissen, die mit einander gar nichts zu tun haben. Z. B. verknüpft er den „Staatsstreich" der Wahl Karls V. mit der angeblich ebenfalls unregelmäßigen Wahl Ferdinands II. hundert Jahre später und mit dem Verrat des Österreichers Karl im Weltkriege oder die Wahlvorbereitungen Heinrichs von Nassau mit dem Anschluß des letzten Nassauer Herzogs an Österreich im Jahre 1866. Hier besteht der ganze Zusammenhang darin, daß im ersten Falle gerade drei Habsburger, im anderen zwei Nassauer beteiligt waren. Wenn man hieraus als Eigenschaft dieser Familien eine vaterlandslose Gesinnung folgert, mache ich mich anheischig, aus solchen beliebig über die Jahrhunderte verteilten, willkürlich herausgegriffenen Einzelbeispielen für die meisten deutschen Fürstenhäuser eine ähnliche Überlieferung festzustellen.

Hege ich somit gegen Kalkoffs Methoden und Resultate große Bedenken, so wäre es unbillig, sein Buch deshalb für wertlos zu erklären. Die eingehende Kenntnis des gesamten Quellenmaterials, das von keinem zweiten Erforscher jener Jahre erreichte Einleben in die ganzen Forschungsprobleme, namentlich das große biographische Wissen gestattete Kalkoff, uns auch in diesem Buche wieder zahlreiche Einzelheiten und Einzelzüge zu offenbaren, die zu einem klaren anschaulichen Gesamtbild unentbehrlich sind. Namentlich gewinnt man erst aus seinem Buche eine lebendige Vorstellung der restlosen zielbewußten habsburgischen Wahlarbeit und der bei ihr beteiligten Personen.

Grundsätzliche und methodologische Erörterungen zur Bellarminforschung [1]

Von Sebastian Merkle, Würzburg

H. Sierp S. J. schrieb am 30. Januar 1925 in den Münchner Neuesten Nachrichten (Nr. 29): „Auf katholischer Seite ist man glücklicherweise dazu übergegangen, das Leben der Heiligen nach

1) Aus Anlaß der Schriften: Paul Maria Baumgarten, Neue Kunde von alten Bibeln. Mit zahlreichen Beiträgen zur Kultur- und Literaturgeschichte Roms am Ausgange des sechzehnten Jahrhunderts. Kommissionsverlag

modernen kritischen Methoden zu bearbeiten. Solange wir das nicht taten, wurden uns von protestantischer Seite die bittersten Vorwürfe gemacht.“ Daß in der Bellarminforschung die „kritischen Methoden“ auch heute nicht allerseits Anwendung gefunden haben, zeigt der dermalige erregte Streit, in welchem die „bittersten Vorwürfe“ umgekehrt gegen jene erhoben wurden, die die Grundsätze der historischen Kritik durchweg auch auf den berühmten Jesuitenkardinal angewandt wissen wollten.

Was einer wissenschaftlichen Biographie Bellarmins die meisten und stärksten Hindernisse in den Weg legte, war einerseits die übergroße Ängstlichkeit, mit der man die Quellen absperrte, so daß der Forscher nie zu einem Überblicke über das ganze Material gelangen konnte. Anderseits beanspruchten hier Leute das große Wort zu führen, die weder historische Schulung besaßen noch in erster Linie historische Zwecke verfolgten. Jahrhunderte hindurch war die Literatur über Bellarmin auf der einen Seite von der Tendenz beherrscht, ihn nach Möglichkeit zu verherrlichen und als kanonisationsreif zu erweisen, auf der anderen Seite von der nicht weniger unhistorischen, dem advocatus diaboli in die Hände zu arbeiten. Unter dem Einflusse des mächtigen Ordens, der zugleich die wichtigsten Quellen in seinem Besitz hatte, bildete sich mehr und mehr eine Bellarminlegende aus, die in wesentlichen Zügen einem byzantinischen Heiligenbilde auf Goldgrund ähnlicher sah als einem Manne, der jahrzehntelang mitten im wissenschaftlichen, kirchlichen und politischen Leben seiner Zeit gestanden und her-

---

Franz Aker, Krumbach (Schwaben), 1922. XXII und 402 S. — Gottfried Buschbell, Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin. Beiträge zur Bellarminforschung (Untersuchungen zur Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, hrsg. von P. M. Baumgarten und G. Buschbell, Erstes Heft). Ebendort 1924. XVI und 114 S. — [Pietro Tacchi Venturi S. J.], Il beato Roberto Bellarmino. Esame delle nuove accuse contro la sua santità. Roma 1923. VII und 187 S. [Der Verfasser nennt sich nur in der Dedicazione all'Eminentissimo Sig. Card. Aidano Gasquet, ponente nella causa di beatificazione e canonizzazione del servo di Dio (p. III)]. — Verschiedene Aufsätze von C. A. Kneller S. J. in der (Innsbrucker) Zeitschr. f. kath. Theologie XLVI—XLVIII (1922—1924).

Diese Arbeit war ursprünglich für eine katholische Zeitschrift, und zwar für das Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft, bestimmt. Da man aber dort Unannehmlichkeiten von ihr befürchtete, die ich niemandem zuziehen möchte, habe ich mich an eine interkonfessionelle Fachzeitschrift gewandt.

vorragendes Mitglied eines nach den verschiedensten Seiten in Anspruch genommenen Ordens gewesen ist. Von einer wirklich objektiven Monographie über den großen Kontroversisten konnte dasselbe gelten, was L. v. Ranke von einer Geschichte des Tridentinums meinte: wer sie schreiben wolle, müsse von vorne anfangen; aber die sie schreiben könnten, wollten nicht, und die wollten, könnten nicht. Jenem Begriff von Heiligkeit mußte natürlich jeder Versuch einer aus den primären Quellen schöpfenden Charakteristik, die auch die rein menschlichen, vielleicht allzumenschlichen Züge von des Kardinals Persönlichkeit oder Umgebung zum Ausdruck brachte, sofort als „Angriff" auf ihn erscheinen, den man mit Entrüstung zurückweisen müsse.

1. Die Quellen für die Bellarminbiographie

Solchen Mißverständnissen, Gegensätzen und Enttäuschungen hätte am wirksamsten vorgebeugt werden können, wenn man beizeiten darauf bedacht gewesen wäre, die Quellen für die Lebensgeschichte des Umstrittenen der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Bei anderen Persönlichkeiten war man großzügiger. Um von den 1894 begonnenen Monumenta historica Societatis Jesu abzusehen, beschäftigte sich O. Braunsberger nach Ausweis von J. Janssens Briefen bereits 1883 mit der Vorbereitung seiner Ausgabe von des deutschen Jesuiten Peter Canisius Epistulae et acta. Vor dem 300. Todestage des Gefeierten konnte indes nur der erste Band (1896) erscheinen. Immerhin lag vor der Heiligsprechung die Quellenpublikation im wesentlichen abgeschlossen vor: der achte Band erschien 1923, und nur ein Ergänzungsband steht noch aus. Der schon bald vorauszusehende verhältnismäßig langsame Fortgang dieser Veröffentlichung hätte eine Lehre sein können für die Quellensammlung zur Lebensgeschichte des italienischen Jesuiten Robert Bellarmin, dessen Seligsprechung zu seinem 300. Todestage ebenfalls schon um jene Zeit aufs neue angestrebt wurde, wie der Jesuit Couderc in seiner Biographie 1893 bezeugt, wenn er von günstigen Anzeichen spricht, die sie für eine nahe Zukunft voraussehen lassen.

Um so mehr wundert man sich, wie der fünf Jahre später (1898) erschienene achte Ergänzungsband zu der sonst so zuverlässigen Sommervogelschen Bibliographie (VIII, 1807) über die Bellarminbriefe in den Carte Cerviniane 51 des Florentiner Staatsarchivs so

oberflächlich berichtete, daß er sie an Marcello Cervini, Kardinal von Sta. Croce, geschrieben sein ließ, der als Papst Marcell II. 1555 starb, als sein Neffe Roberto Bellarmino 12½ Jahre alt war. Keiner der Briefe Roberts ist vor Ende 1558 datiert, und sie sind tatsächlich an Alessandro Cervini, den Halbbruder des früh verstorbenen Marcello, gerichtet. Erst G. Buschbell, der durch seine Arbeiten für das Concilium Tridentinum der Görresgesellschaft auf die Cervini-Papiere gewiesen wurde, hat 1902 die für die Jugendgeschichte Bellarmins wichtigen Stücke veröffentlicht und verwertet [1]. Zwei Jahre später hat dann Pietro Tacchi Venturi S. J. diese Aufschlüsse aus Briefen im Besitze der Gesellschaft Jesu erweitert [2]. Ein Anlauf zu Besserem schien gemacht, als 1905 Xavier-Marie Le Bachelet S. J. den Plan eines Auctarium Bellarminianum faßte, das die Briefe und ungedruckten Schriften des rührigen Mannes enthalten sollte. Aber Umstände, die unabhängig von seinem Willen waren, haben, wie er klagte, die Ausführung verhindert und ihn zu Einzelpublikationen veranlaßt. Wie diese dunklen Worte näherhin zu deuten seien, bleibe dahingestellt. Befremdlich jedenfalls ist die Tatsache, daß die treffliche Le Bacheletsche Ausgabe des Bellarminischen Briefwechsels beim ersten Bande stecken blieb und diesem in anderthalb Jahrzehnten kein weiterer folgte. Für eine internationale Gesellschaft, die so vieler literarisch tätiger Mitglieder sich rühmen kann, wäre, so sollte man meinen, ein Menschenalter genügend gewesen, um eine vollständige Sammlung und Herausgabe von Bellarmins Briefen und unedierten Opuscula zustande zu bringen, wenn der einzige Braunsberger in einer kürzeren Frist nicht weniger als acht Bände liefern konnte, jeder weit stärker, einer sogar mehr als doppelt so stark wie der einzige Le Bachelets. An Aufforderungen dazu hat es nicht gefehlt. Döllinger-Reusch z. B. haben in ihrer Ausgabe der Autobiographie Bellarmins (S. 294) die anzügliche Bemerkung gemacht: „Daß viele andere Briefe Bellarmins noch nicht gedruckt sind, dafür werden die Jesuiten ihre Gründe haben.“ Damit, daß man den beiden Herausgebern „wüsten Sektenhaß“ schuld gibt, ist die Sache um so weniger er-

1) G. Buschbell, Aus Bellarmins Jugend. Hist. Jahrb. XXIII (1902), S. 52 bis 75; 307—319.

2) P. Tacchi Venturi, La vocazione del ven. Roberto Bellarmino alla Compagnia di Gesù. Röm. Quartalschr. XVIII (1904), S. 190—204.

ledigt, als sich in deren Buche kein einziges jener gehässigen Worte findet, wie man sie gegen Baumgarten und Buschbell in bedenklicher Fülle für christlich und kirchlich fand, und wie sie den Angehörigen einer nach Jesus sich benennenden Gesellschaft von einem Laien die beschämende Erinnerung an das Wort Jesu Joh. 13, 35 eintrugen.

Es ist eine auch von Le Bachelet zugestandene Binsenwahrheit, daß eine Geschichte des großen Kardinals, „die ihn nach allen Seiten und ohne direkt apologetische Voreingenommenheit darstellt“, auf Grund des bisher Veröffentlichten, mit Beiseitelassung des Briefwechsels und der kleinen Schriften, nicht möglich ist. Nun sind ja die letzteren — anscheinend soweit sie aufzufinden waren — in einem stattlichen Quartbande bereits 1913 von Le Bachelet selbst vorgelegt worden. Mit den Briefen dagegen liegt die Sache immer noch sehr ungünstig. Dem ersten Biographen (J. Fuligatti, 1624, ²1644) und offenbar auch dem zweiten (Daniello Bartoli, 1678) standen über 1000 Briefe ihres Helden zur Verfügung, von denen mehrere sehr wichtige heute verschwunden sind. Gleichwohl berichtet auch Le Bachelet, daß die von Fuligatti publizierten 186 Bellarminbriefe noch nicht den zehnten Teil derer darstellen, die er allein aus der Kardinalszeit des Seligen gesehen hat, und von denen er eine Abschrift besitzt[1]. Man fragt sich, warum sie nicht gedruckt wurden. Der Historiker meint: wenn die Gesellschaft Jesu die Beatifikation eines ihrer bedeutendsten Mitglieder nicht nur durchsetzen, sondern, was auf die Dauer für die Kirche wie für den Kandidaten wichtiger war, nach Möglichkeit gegen alle Anfechtungen sicherstellen wollte, so hätte es für sie keine vordringlichere Aufgabe gegeben, als vor der Wiederaufnahme des Prozesses für eine kritische Ausgabe seines vollständigen Briefwechsels und seiner gesamten, jedenfalls seiner ungedruckten Werke zu sorgen, weil das unerläßliche Voraussetzung ist für Erkenntnis und richtige Beurteilung einer auf so vielen Gebieten tätigen, dabei soviel angefochtenen Persönlichkeit.

---

1) Alle diese Angaben bei Xavier-Marie Le Bachelet S. J. (Professeur de Théologie an Scolasticat d'Ore, Hastings), Bellarmin avant son cardinalat 1542—1598. Correspondence et documents. Paris 1911 (XXXIV und 559 S.) in der Vorrede. Man wundert sich und macht sich seine Gedanken darüber, daß das Buch schon vergriffen sein soll. Von Braunsbergers Werk ist das m. W. noch bei keinem auch der ältesten Bände der Fall.



Leo XIII. hatte durch rückhaltlose Öffnung des Vatikanischen Archivs für die Allgemeinheit seine Überzeugung bekundet, daß die Kirche das volle Licht der Wahrheit nicht zu scheuen brauche. Eine Nachahmung dieses glänzenden Beispiels bezüglich der Geschichte Bellarmins durch Veröffentlichung des ganzen Quellenmaterials hätte dem Andenken des Kardinals und dem Orden unendlich mehr genutzt als ein Dutzend der schwungvollsten Panegyriken, die an grundlegenden Fragen vorbeigehen und keinem Kundigen imponieren, mehr auch als all die heftigen „Verteidigungs"-schriften. Ob die Beatifikation gerade in oder gleich nach dem Säkularjahr von Bellarmins Tod erfolgte, darauf wird es für die Nachwelt weniger ankommen als darauf, daß man den Mut bekundet hätte, die sämtlichen Unterlagen für die Beurteilung des Seligen vor der Beatifikation der Öffentlichkeit vorzulegen. Die Unterlassung ist doppelt befremdlich, wenn man den Wert der Briefe zu seiner Verteidigung so hoch anschlägt, wie Tacchi Venturi (S. 141). Nachdem in früheren Stadien des Prozesses öfteres Abgehen von den geltenden Bestimmungen und einschneidende Dispensen zugunsten Bellarmins erfolgt waren, wäre eine rückhaltlose Publikation, zu der in 300 Jahren wohl Zeit gewesen wäre, ein Gebot der mit Recht gerühmten Klugheit der Jesuiten und geeignet gewesen, jeden Anschein auszuschließen, als ob man gefürchtet hätte, der Diener Gottes könnte eine nach den sonstigen Regeln vorgenommene Prüfung nicht bestehen, als ob es gegolten hätte, manches zu verbergen oder der Veröffentlichung desselben durch eine vollendete Tatsache zuvorzukommen. Das tatsächlich beobachtete Verfahren wurde natürlich mancherseits als Scheu vor dem Lichte gedeutet und rief Erinnerungen an Joh. 3, 20 wach.

Solche Bedenken werden am allerwenigsten beschwichtigt durch die nervöse, gereizte und hochfahrende Art, mit der man jeden unbequemen Einwand zurückweist. Die vielen Schwierigkeiten, die sich aus den bisher zugänglichen Quellen ergeben, werden nicht dadurch gelöst, daß man jeden, der auf sie hinweist, als Verleumder, als unwissend und kritiklos schmäht und ihm nach Kräften das Leben sauer macht. Dadurch wird vielmehr leicht der Argwohn wachgerufen, als würde man den eigenen wissenschaftlichen Beweisen mißtrauen und suchte durch Schreckmittel jeden Widerspruch zu ersticken. Auch das Hereinziehen der „kirchlichen Autorität",

die „durch Schreiben vom 22. Dezember 1920 den heldenmütigen Tugendgrad des Kardinals anerkannt hatte“ (als Baumgartens Buch erschien), vermag die Schwierigkeiten nicht zu beseitigen. Denn einmal ist in dem fraglichen Schreiben — und auch durch die Seligsprechung vom 13. Mai 1923 — nicht gesagt, daß die kirchliche Auktorität nun gerade alle dieselben Merkmale mit dem Begriffe heroischer Tugend verbinde wie der anonyme Briefschreiber (bei Buschbell, S. VI), und alle ausschließe, die diesem augenblicklich nicht passen. Darüber weiter unten. Wenn sodann Benedikts XV. Dekret jene tadelt, welche die positiven Beweise für Bellarmins heldenmütige Tugend außer acht lassen und sich an menschliche Fehler hängen, die sie entdeckt zu haben glauben, sind damit etwa all die Lächerlichkeiten und Geschmacklosigkeiten jener gutgeheißen, die ebenso einseitig überall heroische Tugend ohne jede Spur menschlicher Schwäche fanden, so daß kaum der Gottmensch noch einen wesentlichen Vorzug vor ihrem Helden hätte? Wobei man gelegentlich erinnert wurde an das Wort Hergenröthers von „jenem kleinlichen Stolze, der durch Apotheose derjenigen, die man die Seinen nennen kann, selber groß und göttlich zu erscheinen vermeint“. Gerade gegen solche Übertreibungen und unzulängliche Beweise hatte sich Baumgarten vor allem gewandt. Des weiteren muß man wohl annehmen, daß die kirchliche Auktorität ihr Urteil nur auf die Dokumente gründen konnte, die ihr vorlagen. Ob ihr alle vorgelegt wurden, diese Frage wäre gegenstandslos geworden, wenn das ganze Quellenmaterial wenigstens heute, in einer Zeit allgemeinster Publizität, der Öffentlichkeit übergeben worden wäre statt nur den Behörden, die sich mit der Kanonisation zu befassen hatten. Dem Nichtkatholiken hat das zuviel Ähnlichkeit mit Kabinettsjustiz. Denn es ist schließlich auch daran zu erinnern, daß es sich mit Bellarmins Kanonisation anders verhält, als mit der einer stillen, in Verborgenheit lebenden Klosterjungfrau oder eines wenig bekannten Jünglings. Für den berühmten Verfasser der Kontroversen und den Ratgeber verschiedener Päpste interessieren sich viele auch außerhalb der Kirche, die sich vor deren Auktorität nicht beugen. So wenig der Apologet sich einbilden wird, einen Ungläubigen zur Annahme eines Glaubenssatzes durch die Erklärung bestimmen zu können, das sei Lehre der Kirche, so wenig wird ein Nichtkatholik bloß durch einen päpstlichen Spruch von der Heiligkeit eines Ka-

nonisierten sich überzeugen lassen. Wie vielmehr der Apologet motiva credibilitatis bieten muß, so wird der Historiker aus den Quellen das kirchliche Urteil über eine Persönlichkeit zu begründen haben. Eine Berufung auf die kirchliche Auktorität, wo der Gegner geschichtliche Beweise erwartet, wird diesem als *ἰδίης ἀβουλίης πρόφασις* erscheinen. Nichts wäre für das Ansehen der Kirche und ihrer Moral gefährlicher als die Meinung, die Heiligkeit der Kanonisierten beruhe nur auf einem päpstlichen Machtspruch und dem Einflusse eines mächtigen Ordens, statt daß sie sich mit den Mitteln der historischen Kritik aus den Urkunden erweisen lasse.

Nachdem sofort nach dem Tode Bellarmins besonders aus der Mitte seiner Ordensbrüder auf seine Seligsprechung hingearbeitet wurde, sollte man erwarten, daß alles, was ihn irgendwie betrifft, mit der größten Verehrung, Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit gesammelt worden wäre. Keinesfalls kann dies indes von den Briefen gesagt werden, die von ihm oder an ihn geschrieben wurden oder ihn in irgendeiner Weise berührten. Durch Le Bachelets Ausgabe gewinnen wir die schmerzliche Gewißheit, daß zahlreiche und wichtige Stücke aus allen diesen drei Kategorien fehlen. Nun ist freilich anzunehmen, daß mancher Brief, den Bellarmin erhielt, von ihm vernichtet wurde, und daß manchem, den er schrieb, dasselbe Schicksal widerfuhr. Aber so erklärt sich nur ein Teil der Verluste. Auch Sorglosigkeit oder gar Geringschätzung gegenüber Bellarmin-Reliquien kann bei dem Eifer, womit man auf seine Kanonisation hinarbeitete, als Ursache des Verschwindens nicht in Betracht kommen. Bei manchen Stücken jedenfalls ist die Vermutung unabweisbar, daß sie nur aus übelberatener Klugheit, die sich — die Extreme berühren sich — heute als enorme Unklugheit erweist, beseitigt worden sind. Ganz sicher ist dies geschehen mit den sechs Zeilen, die aus dem Briefe, den Bellarmin am 13. Juli 1598 von Ferrara aus an den Jesuiten Antonio Possevino in Mantua geschrieben hat, ausgeschnitten wurden (Le Bachelet, S. 413[1]). In dem Briefe berichtet der Verfasser von Angriffen und Verleumdungen, die er wegen seiner Kontroversen von Neidern (emuli) erfahren mußte. Durch Buschbells Forschungen wissen wir, daß solche Angriffe auf Bellarmins Schriften und Lehre zumeist aus dem Orden selbst und regelmäßig dann erfolgten, wenn es sich um seine (schon

von Innozenz IX. 1591, wenn nicht gar schon, wie Chacon IV, 333 will, von Sixtus V. geplante) Erhebung zum Kardinal handelte. Im unmittelbaren Anschluß an den Bericht von diesen Anfechtungen, die ihn zu einer öffentlichen Retraktation zu zwingen beabsichtigten, ist nun ein Absatz ausgeschnitten, und nichts liegt näher als die Vermutung, daß der Vielgeplagte hier eine Andeutung machte über den Zweck jener Machenschaften, nämlich seine Beförderung zu vereiteln, und daß er dabei über jene, von mehreren Päpsten ihm zugedachte Würde etwas anderes als Abscheu äußerte. Dadurch hätte er aber nach der Meinung mancher einen Bruch seines Gelübdes begangen, demzufolge er nicht nach Würden streben durfte. Über diese Frage haben wir nachher zu handeln. So schien es im Interesse der Kanonisation nicht rätlich, jene Stelle zur Kenntnis der Nachwelt kommen zu lassen. Derselbe Grund war allem nach bestimmend für das Verschwinden zweier vollständiger Briefe, die Bartoli 1678 noch vor sich hatte, die aber jetzt nicht mehr aufzufinden sind. In einem derselben, von Bellarmin am 5. Mai 1594 an seinen Bruder Thomas geschrieben, von Bartoli zitiert und teilweise mitgeteilt, wird gemeldet, Klemens VIII. sei soweit gegangen, ihm (Bell.) ausdrücklich zu sagen, er werde ihn bei der nächsten Promotion (co' primi) zum Kardinal ernennen. Bartoli (lib. II, c 4, p. 149) bemerkt dazu: „Dies geschah am 2. Mai 1594. Die Tat folgte aber dem Versprechen nicht, weil (das sagen die eigenen Worte dessen, der beteuerte, es unzweifelhaft zu wissen, und ich weiß auch von anderer Seite, daß er die Wahrheit kannte)[1] es dem Papste von jemandem widerraten wurde. Das Weitere deckt die Sache noch mehr auf als mir zustände mitzuteilen. Er (Bell.) erfuhr wieder alles, und das Ganze war ihm ein Grund Gott zu danken"; so sei es die Erfüllung seiner Wünsche gewesen usw. [ähnlich wie in dem erhaltenen Brief vom 16 August 1596, Le Bachelet, nr. 211]. Weiter erzählt Bartoli: „Die Sache drang (sagt er [Bell.] in einem Schreiben aus derselben Zeit[2]) zu den Ohren jener, die allen Fleiß

1) Bartoli zitiert hierfür: P. Gio. Lorin. (über ihn s. Le Bachelet S. 270[4], vgl. S. 488[1] und 506) Proc. Rom. an. 1622. Mons. Santor[io] Istor. M. S. an. 1599. Über letzteren (Kardinal von S. Severina) vgl. Le Bachelet passim und Baumgarten, bes. S. 38—65.

2) Hier zitiert Bartoli einen Brief A suo frat[ello] (Thomas ist wieder gemeint) 25 di Nov. 1594. Ein Stück desselben Briefes hebt Bartoli II, 2, p. 138 f. aus, das Le Bachelet, nr. 188 abdruckt.

aufbieten können und wollen, sie zu verhindern", aber er sei froh, er sehe darin die Vorsehung, die ihn nicht in einen so gefährlichen Stand eintreten lassen wolle. Auch dieser zweite von Bartoli angezogene Brief ist verschwunden, wahrscheinlich weil noch mehr darin stand, was Bartoli nicht mitteilen wollte, und was den Späteren noch weniger ins System paßte. Da Bartoli zudem seine Quellen auch da, wo er wörtlich zu zitieren scheint, mit weitestgehender, nach unsern heutigen Begriffen absolut unerlaubter Freiheit behandelte, wie Tacchi Venturi durch Nebeneinanderstellen von Vorlage und Wiedergabe gezeigt hat[1], müssen wir mit der Möglichkeit, ja nach jenen mysteriösen Worten mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, daß er die ausgehobenen Stellen nach seinen Zwecken umgemodelt und uns Wichtiges vorenthalten hat. Weder dem Biographen noch den späteren Verwaltern des Bellarminschen Nachlasses ist also das schöne Ziel vorgeschwebt, das ihr weiterblickender Ordensgenosse des 20. Jahrhunderts sich steckte: den Bellarmin „das sagen zu lassen, was er gesagt hat, nicht mehr und nicht weniger"[2]. Soweit erkennbar, kann man Le Bachelet das Zeugnis geben, daß er redlich nach diesem Ziele gestrebt hat. Leider kam er für manches zu spät und anscheinend für anderes — zu früh.

Aber auch an der Behandlung der Quellen, die der Allgemeinheit durch den Druck zugänglich gemacht sind, scheint noch — dies muß einmal ausgesprochen werden — ein Überrest jener Scheu vor der Öffentlichkeit zu haften. Es ist eine selbstverständliche Pflicht jedes Herausgebers, daß er über die Vorlagen, denen er seine Texte entnommen hat, den Leser unterrichtet, damit dieser in den Stand gesetzt wird, im Bedarfsfalle sie einzusehen und die Arbeit des Herausgebers nachzuprüfen. Vor allem ist natürlich die Angabe des Fundortes jeder Handschrift nötig. Dies geschieht auch in den Monumenta, von Braunsberger und Le Bachelet, soweit Handschriften in staatlichen, städtischen und sonstigen öffentlichen Bibliotheken oder Archiven sich finden. Aber die Mehrzahl der Vorlagen wird bei Le Bachelet, S. XIII statt einer Angabe der Fundstätte unter der lakonischen Überschrift aufgeführt: „I. Manuscrits de la Compagnie, ancienne ou nouvelle". Ebenso wird in den

1) Röm. Quartalschr. a. a. O., S. 190f.
2) Le Bachelet, préface, p. IX.

Monumenta verfahren, und Braunsberger[1] ordnet im ersten Bande die Handschriften nach Städten, die sie bergen, und führt dann koordiniert auf: „6. Codices Societatis Jesu“ mit dem diese Koordination eigentümlich beleuchtenden, wie eine Ironisierung des Lesers wirkenden Orakelspruch: „Notandum est codices infra describendos et ceteros, quorum per hoc opus mentio fiet, Societatis Jesu codices, fasciculos, diplomata, folia singularia etc. nequaquam uno loco collecta esse, sed in diversis variarum terrarum archivis et bibliothecis asservari.“ Darum eben müßte Stadt und Institut aufgeführt sein. Was hat sonst die Angabe: „im Besitz der Gesellschaft“ für einen Sinn? Weder Ort noch Bibliothek wird verraten; niemand weiß, wo er im Ernstfalle nach einer solchen Handschrift zu suchen hat, und muß also gefaßt sein, von Schottland nach Sizilien, von Beirut nach San Franzisko und womöglich wieder zurück verwiesen zu werden. Wenn man schon zu einem Verzeichnis der Quellen sich herbeiläßt — und man wird sich dieser Aufgabe nicht entziehen können —, so hat es für den Benützer offensichtlich nur einen Sinn, wenn es ihm Stadt, Bibliothek und Signatur jedes einzelnen Stückes angibt, wobei selbstverständliche Voraussetzung ist, daß es ihm auch zugänglich gemacht wird. Alles andere ist nur Schein und riecht nach Geheimniskrämerei. Es fordert von dem Leser einen Glauben an die Treue und Zuverlässigkeit der Wiedergabe durch den Editor, wie kein anderer Herausgeber es wagen dürfte, ohne sich verdächtig oder — lächerlich zu machen. Man kann nicht den Ruhm großzügiger, furchtloser Offenheit und die Befriedigung über seine klug gehüteten Geheimnisse gleichzeitig genießen.

Wenn irgendwo, so gilt in der Geschichte, daß die größte Ehrlichkeit auch die größte Klugheit ist. Von allem anderen abgesehen: die Wahrheit kann zwar bisweilen verdunkelt, aber niemals ganz unterdrückt werden, sagt Augustinus. Und wenn sie dann ans Licht kommt, so steht der am Pranger, der sie zu verdunkeln suchte. „Die Wahrheit bemäntelt wissen wollen“, so belehrt der alte Görres

1) Zur Verhütung von Mißverständnissen bemerke ich bei dieser Gelegenheit, daß ich Braunsbergers monumentale Ausgabe der Canisius-Korrespondenz, deren Rezension (in der Theol. Revue) ich längst schuldig bin, und für die ich mir eine zu einem Buch genügende Masse von Notizen gemacht habe, wohl zu schätzen weiß und nunmehr baldigst zu besprechen gedenke.



am 12. März 1830 seine Tochter, „das ist jederzeit die allerschlechteste Politik und jetzt am meisten, ja sogar gefährlich wegen ihrer Unlauterkeit, und ganz unhaltbar überdem. Ich stimme überall für die frische, grüne Wahrheit ohne alle Furcht“ [1]. Daß diese Furcht manchen scholastisch geschulten Leuten so schwer abzugewöhnen ist! Sie meinen, auch auf dem Boden der Geschichte alles Unangenehme wegdemonstrieren, alles Erwünschte konstruieren zu können, womit sie natürlich niemanden überzeugen. Was nutzte es z. B., daß Otto Pfülf S. J. in seiner Ketteler-Biographie des Bischofs Stellung zur Infallibilitätslehre nach Kräften verschleierte? Sein ehrlicherer und klügerer Ordensgenosse Granderath hat das Kartenhaus umgeworfen durch Veröffentlichung von Auszügen aus Kettelers Konzilsreden. Die Verheimlichung hatte weder Sinn noch Erfolg. Ebensowenig half die völlige Unterdrückung der Korrespondenz mit dem Prager Kardinal und Fürsterzbischof v. Schwarzenberg, über die Pfülf mit der Andeutung hinweghuschte, daß sie im Frühjahr 1868 stattgefunden habe. Der Benediktiner Wolfsgruber, der wohl auch kein Verräter der kirchlichen Interessen war, hat in seiner Monographie über den Prager Kirchenfürsten unbedenklich die Verhandlungen über das Ansinnen des Papstes mitgeteilt, die Geistlichen sollten ihr Erscheinen vor dem weltlichen Strafrichter verweigern. Schwarzenberg erklärte das für untunlich, und Ketteler stimmte ihm zu. Durch Mitteilungen aus dem Gagernschen Archiv bei Vigener erfahren wir auch, der Mainzer Bischof habe dem hessischen Ministerpräsidenten gegenüber sich geäußert, „daß das österreichische Konkordat, selbst nach dem Eingeständnis strenggläubiger Katholiken, die Rechtsgleichheit der verschiedenen Konfessionen zugunsten der Katholiken verletze, daß es revisionsbedürftig sei“ [2]. Wird ein mit den heutigen Verhältnissen Vertrauter darum geringer über die beiden hervorragenden Bischöfe denken, wird er einen Ketteler weniger verehren, weil er gegen eine Lehre sich aussprach, die von der Kirche noch nicht dogmatisiert war, und die von ihren damaligen Verteidigern vielfach auch anders gedeutet wurde, als in der endgültigen Erklärung? Das Merkwürdigste an der Sache ist, daß derselbe Pfülf, der mit so souveränem Sub-

1) J. v. Görres, Gesammelte Briefe I, hrsg. von Marie Görres, München 1858, S. 314.

2) F. Vigener, Ketteler, 1923, S. 522f.

jektivismus die Quellen nicht etwa nur deutete, was schließlich sein Recht war, sondern nach Gutdünken reden oder verstummen ließ, so gern bei anderen, wenn sie nicht seinem Subjektivismus gemäß verfuhren, tadelnswerten Subjektivismus und Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit fand. So geht es jetzt wieder in der Bellarminfrage.

2. Zur Kritik der Quellen.

Gehen wir zur Kritik der Quellen für Bellarmins Geschichte über, so ist vor allem die Autobiographie des Kardinals mehr und mehr zu einer crux geworden, an der nicht nur die Gedanken vieler Herzen, sondern auch die Gewissenhaftigkeit und Methodenfestigkeit mancher Historiker offenbar wurde Aufgezeichnet auf Veranlassung des damaligen Generalatsassistenten, späteren Ordensgenerals Muzio Vitelleschi im Juni 1613, um als Quelle für die Geschichtsschreiber der Gesellschaft zu dienen, ist sie durch die eigentümliche Auffassung des greisen Kardinals zu einer Lobschrift auf ihn geworden. Es ist klar, daß eine nüchterne Mitteilung seiner Lebensdaten, allenfalls mit gelegentlicher kurzer Andeutung der Motive seines Handelns in einzelnen Fällen, dem von Vitelleschi angestrebten Zwecke dienlicher gewesen wäre, als all die vielen Anekdoten und die Wiedergabe der lobenden Urteile, die andere über ihn und seine Leistungen geäußert haben. Daß der Verfasser einfach auf einen ihm vorgelegten Fragebogen seine Antworten gegeben hätte, wie noch Le Bachelet (S. 439) und Tacchi V. (S. 110 f.) glauben, ist bei der Art der Aufzeichnung völlig ausgeschlossen [1]. Da berichtet der Greis, wie er schon im kindlichen Spiel das Leiden des Herrn feierte; wie er bereits als Knabe und auch im späteren Leben oftmals Gedichte machte, deren eines inter selecta carmina virorum illustrium gedruckt wurde; wie Clemens VIII. einem von ihm eigentlich mehr zum Scherze aus dem Stegreif verfaßten Hymnus vor einem gleich-

1) Der von beiden mitgeteilte Bericht Fuligattis ist nicht so unbedingt zuverlässig, daß nicht eine Verschmelzung der Angaben über die Entstehungsweise des Hauptteils und des Nachtrags angenommen werden dürfte. Wenn dem Kardinal auch für ersteren ein Fragebogen vorlag — die points signalés brauchen aber kein solcher gewesen zu sein —, so hat er sich jedenfalls nicht daran gehalten, wie die ganze anekdotenhafte Aufzeichnung erkennen läßt; eben darum werden ihm für den Nachtrag mehr ins einzelne gehende Fragen, auf die er nun auch Antwort gab, vorgelegt worden sein.



zeitig entstandenen des Kardinals Antoniani (der il poetino hieß) den Vorzug gab und ihn ins Brevier aufnahm; wie er als Student, obwohl beständig kränklich, allen seinen Mitschülern voraus war, wie seine Obern ihn schon als 22jährigen mit der Predigt betrauten; wie die greisen Kamaldulensermönche ihm nach einer improvisierten Exhortation die Hände küssen wollten, was er aber nicht zuließ; wie in Mondovi viele Professoren der Universität seine Vorlesungen besuchten, und wie über seine dortigen Predigten der Rektor das freilich „ganz unverdiente“ Lob nach Rom schrieb: „nie hat ein Mensch gesprochen wie dieser Mensch“ (wie es Joh. 7, 46 vom göttlichen Heiland heißt!); und wie nach einer in aller Eile vorbereiteten Predigt die Kanoniker ihm sagten: „sonst hast du gepredigt, heute hat ein Engel vom Himmel gepredigt“. In Padua wollte man ihn wegen seiner Leistungen auf der Kanzel gar nicht mehr gehen lassen, und in Löwen waren zwei, drei Straßen gefüllt von Leuten, die aus seinen (lateinischen!) Predigten kamen, man sagte von einigen Tausend. Er hörte von vielen Bekehrungen infolge seiner Predigten. Als Rektor des römischen Kollegs ließ er, um ein Beispiel klösterlicher Einfachheit zu geben, aus seinem Zimmer Möbel, Gemälde und alles entfernen, was nicht andere Brüder auch hatten. Ebenso nahm er als Kardinal sich vor, die durch die Ordensregel vorgeschriebene Lebensweise beizubehalten: kärgliche Nahrung, Gebet, Betrachtung, tägliche Messe, ferner nicht Gelder anzusammeln, seine Verwandten nicht zu bereichern, sondern das vom Einkommen Erübrigte den Armen zu geben, keine Geschenke von Fürsten anzunehmen. „Und das alles hat er gehalten.“ Als Erzbischof von Capua schickte er jeden Monat eine bestimmte Summe an arme Familien und an wohltätige Anstalten, neben den täglichen Almosen an der Pforte und außerordentlichen Gaben. Er nahm am Chorgebet teil, um die dafür verteilten Emolumente den Armen zuzuwenden. Er war beliebt und galt als Diener Gottes. Um die Kardinalswürde abzuwenden, die ihm Clemens VIII. ganz unversehens verlieh, gab er sich alle Mühe, freilich umsonst. Im Konklave Leos XI. und Pauls V. blieb er meist in seiner Zelle, betete den Rosenkranz oder las, und im privaten Gebete sprach er zu Gott: a papatu libera me Domine. Im zweiten Konklave war er nahe daran, Papst zu werden; einen, der für seine Wahl arbeiten wollte, hielt er davon ab, und wer gegen sie war, den haßte er

nicht. Als er 1602 Erzbischof von Capua geworden, begab er sich sofort dorthin, um Residenz zu halten, was allen auffiel, da man sonst die Kurialen kaum vom päpstlichen Hofe losreißen kann und ein gleichzeitig zum Erzbischof von Bari konsekrierter Kardinal (dessen Namen man leicht feststellen konnte!) seine Abreise ein halbes Jahr hinausschob. Als Kardinal machte er Schenkungen an seine Titelkirche und an zwei Jesuitenkollegien. Ohne Astrolog oder Prophet zu sein, hat er doch mehrfach Zukünftiges vorausgesagt. Als er in Löwen ankam, erklärte er sofort: der P. General schickt mich (nur) auf zwei Jahre, aber ich werde sieben bleiben. Und so geschah es. Auf der Reise nach Frankreich (Winter 1589/90), wo sein Name bereits berühmt war durch die Kontroversen und daher viele ihn zu sehen begehrten, sagte er zum Kardinal Gaetani, in dessen Gefolge er war, Sixtus V. werde in diesem Jahre (1590) sterben, was der Kardinal nicht glaubte. Im September kam ein Brief an diesen, und bevor er noch geöffnet wurde, versicherte Bellarmin: darin steht der Tod des Papstes, und obwohl alles lachte, da man nicht einmal von einer Krankheit Sixtus' gehört hatte, war es dennoch wahr, und alles wunderte sich. Umgekehrt, als man im fünften Pontifikatsjahre Clemens' VIII. dessen baldigen Tod erwartete, erklärte Bellarmin, Clemens wird 12 Jahre und 12 Monate leben, und im letzten Jahre sagte er, in diesem werde der Papst sterben. Beim Antritte des Kapuaner Erzbistums sagte er voraus, er werde es nur drei Jahre innehaben, und schrieb sogar in die mit vieler Sorgfalt von ihm zusammengestellte Liste der Erzbischöfe: N. sedit annis tribus; und wirklich mußte er nach drei Jahren resignieren, da Paul V. ihn in Rom haben wollte. Zum Schluß der Aufzeichnung versäumt er nicht die Mitteilung, daß er alljährlich, zumeist im September, sich sammle in Gebet und Stillschweigen, um sich zur Rechenschaft vor Gott vorzubereiten.

Das Merkwürdigste an dieser Aufzeichnung, die, wie man schon aus diesem Auszuge ersieht, die Lichtseiten gerne hervorkehrt, ist wohl die Bemerkung am Schluß: De virtutibus nihil dixit, quia nescit an ullam vere habeat; de vitiis tacuit, quia non sunt digna quae scribantur. Dadurch war die Erinnerung an Worte nahegelegt, die der Jesuit Segneri im Streite um die Kanonisation von Palafox geschrieben hatte, und deren Beiziehung man Passionei nicht zu sehr verübeln kann: I santi quando hanno scritto di sè mede-

simi, non hanno pubblicato se non cose di proprio vituperio e disprezzo, come ha fatto s. Agostino in quelle sue Confessioni, non però cose di propria lode.

Angesichts der Art der Autobiographie ist es begreiflich, daß die Ordensbrüder des Verfassers sie nicht für geeignet erachteten, die Beatifikation zu beschleunigen, und sie darum geheim hielten. Sie sei bestimmt gewesen, sagte man, im Archiv des römischen Profeßhauses verborgen zu bleiben, was freilich der anderen, ebenfalls zu ihrer Rechtfertigung verbreiteten Version widersprach, sie sei zur Widerlegung der Verleumdungen der Ketzer geschrieben worden. Dann hätte sie doch gerade veröffentlicht werden müssen, freilich mit dem sicheren Erfolge, daß den Gegnern eine noch breitere Angriffsfläche geboten worden wäre. Jedenfalls schwiegen die Postulatoren (die die Seligsprechung betrieben) ängstlich über die Vita bis zum Jahre 1675. Inzwischen war der promotor fidei (advocatus diaboli) Prospero Bottini (durch Fuligattis Buch?) auf das Schriftstück aufmerksam geworden und erzwang dessen Vorlage. Nun wurde es in geringer Auflage nur für die Kardinäle usw. gedruckt [1]. Damit beginnt die Taktik der Bellarminfreunde sich zu ändern: auch die Autobiographie wird zugunsten ihres Verfassers gedeutet. Schon Fuligatti hatte sich darauf gesteift, daß statt des Namens in der Schrift immer nur N. stehe. Dadurch sei jeder eitle, ehrgeizige Gedanke ausgeschlossen. Als ob nicht jedermann im Orden gewußt, jeder außerhalb desselben mit Händen hätte greifen können, von wem die Rede sei! Das Stärkste aber leistete wohl ein Postulator mit der Behauptung: Che non solo quindi non si tragge argomento alcuno a provare alterigia, vanagloria, ambizione, ma quando ogni altro monumento mancasse, questo solo scritto saria bastevole a proclamare Bellarmino eroe di umiltà [2]. Über solche Verstiegenheiten kann man nicht streiten, sondern nur lachen. Von dieser Verwendbarkeit der Autobiographie hatten sich die eifrigsten Bellarminverehrer früher nichts träumen lassen — sonst hätten sie dieselbe nicht so ängstlich geheim gehalten —, auch der alte Fuligatti nicht, der das Gegenteil naiv genug eingestand: bei Bellarmin offenbare sich die Demut in einer Weise, aus der sich bei andern auf das entgegengesetzte Laster schließen ließe. Noch klüger glaubte

1) Le Bachelet, S. 440f.
2) In Passioneis „Voto", auch bei Baumgarten, S. 175.

es der P. Gritta anzugehen, dem merkwürdigerweise Tacchi Venturi (S. 131 f.) zustimmt: Bellarmin sei der erste gewesen, der die von ihm erzählten „treuherzigen Geschichtchen“ und die Lobsprüche anderer (z. B.: nunquam locutus est homo sicut hic homo) nicht glaubte; er habe sich durch deren Erzählung nur demütigen und andere glauben machen wollen, als gäbe er etwas auf derlei Übertreibungen. Wenn man mit solchen Argumenten hantiert, dann hört freilich alle historische Kritik auf. Bellarmin wurde doch von den Oberen des Ordens darum angegangen, seine Aufzeichnungen als Quelle für die Ordensgeschichte zu machen, und da soll er Sachen geschrieben haben, auf die er selbst nichts gab, die er selbst nicht glaubte! Eine gewisse Selbstgefälligkeit des freundlichen, gesprächigen alten Herrn mag sich ja, wie auch berichtet wird, in der mündlichen Unterhaltung geradezu liebenswürdig ausgenommen haben. Aber in einem Schriftstücke, das als Geschichtsquelle dienen sollte, liegt die Sache doch anders.

Le Bachelet redet von simplicité, on a même dit par fois ... naïveté Bellarmins, und mit der Erinnerung an die über siebzig Jahre des Verfassers der Autobiographie hat Benedikt XIV. die Kerbe geschlagen, die Baumgarten vertieft. Es wäre allmählich Zeit zu der Einsicht, daß die Kanonisation des Seligen auch für den Außenstehenden eher einleuchtend begründet werden kann, wenn man die fragliche Schrift ganz ausschaltet — wie man es ja anfänglich gewollt hatte! —, weil sie so offenkundige Schwächen des Alters an sich trägt, daß es Unrecht wäre, sie gegen ihren Verfasser auszunützen. Der Satz Baumgartens (S. 171), daß diese Dinge ausschließlich der medizinischen, aber nicht der theologischen (bzw. ethischen) Beurteilung unterliegen, klingt im ersten Augenblick etwas pointiert, enthält aber mehr als nur ein Korn Wahrheit. „Auch Männer von der asketischen Bedeutung eines Roberto Bellarmino unterliegen den Schwächen des Alters sowohl in körperlicher als in geistiger Beziehung.“ Ist damit der Heiligkeit des Seligen zu nahe getreten? Nur dann, wenn man vom byzantinischen Begriffe derselben ausgeht, sonst nicht. Wenn eine advokatisch veranlagte Persönlichkeit, an die heute so beliebten „Retorsionen“ sich erinnernd, die Gegner durch den Einwand zum Schweigen zu bringen glaubte, daß auch in Baumgartens Schriften Selbstgefälligkeiten vorkommen, so könnte man ein altes Wort variierend daran erinnern,

daß der Streit nicht um Baumgartens, sondern um Bellarmins heldenmütige Tugend sich dreht. Vielleicht kommt, wenn die Scheu vor den „kritischen Methoden" mehr und mehr überwunden wird, die Zeit, da man einsieht, daß jenes Wort des vielgeschmähten Kritikers der Ehre Bellarmins günstiger ist, als der Eifer seiner Verteidiger, die durch ihre Kanonisation der Autobiographie dem Seligen einen schlechten Dienst erweisen, weil dadurch der Widerspruch gewaltsam herausgefordert wird.

Die Bemerkung Baumgartens (S. 169), daß „in zahlreichen Äußerungen Bellarmins seine nach Lob und Anerkennung strebende Natur unzweifelhaft hervortritt, die er in hartem Kampfe immer wieder, und meistens mit vollem Erfolge, zu bändigen sucht"; daß „auch er auf dem Wege des Kampfes mit Niederlagen und Siegen zur Tugend gelangte" (S. 209), tritt dem Seligen gewiß nicht zu nahe; im Kampfe muß sich die Tugend bewähren. Baumgarten geht noch weiter, wenn er annimmt, daß jenes Streben nach Anerkennung „durch die Angriffe hervorgerufen wurde, die das Werk (der Kontroversen) in den Reihen der Jesuiten vielfach erfahren hatte". Aus diesen Widerständen „kann man vielleicht das Selbstlob unter die Rubrik der Selbstverteidigung zwanglos einreihen" (S. 98). Es ist nur aus dem Ärger über den lästigen Kritiker verständlich, daß man diese für Bellarmin günstige, zweifellos solide Position nicht ausnützte. Eine psychologisch einleuchtendere Erklärung und wirksamere Verteidigung der fraglichen Seite seines Charakters läßt sich kaum denken. In der Tat kann man oft genug die Beobachtung machen, daß Männer, die viele und ungerechte Befehdung erfahren, nach einem Wort der Anerkennung und des Lobes geradezu lechzen. Bellarmin nun hat, worüber nachher ausführlicher zu sprechen sein wird, über ein Jahrzehnt hindurch seine wissenschaftliche Ehre und seine Orthodoxie gegen heftige, dabei meist im Dunkeln schleichende Anfechtungen verteidigen müssen. Da kühl zu bleiben, hätte er Fischblut in den Adern haben müssen. In dieser Lage war ihm durch das Kardinalat eine Ehrenrettung und Genugtuung geworden. Und wenn nun ohne alles eigene Zutun die dringliche Aufforderung an ihn herantrat, eine Übersicht über sein Leben, seine Leistungen und Erfahrungen zu geben, da mochte es ihm wie ein Wink der Vorsehung erscheinen, vor Freund und Feind zu zeigen: seht, so haben andere, die mir nicht durch

die Bande desselben Ordens nahestanden, über den geurteilt, an dem man innerhalb der Gesellschaft nicht genug glaubte ausstellen zu können. Daß die ἀνταπόδοσις des Greisen ziemlich anders ausfiel, als die 22 Jahre früher von dem Manne im Briefe an den Ordensgeneral (vom 27. Dezember 1591) niedergelegte, entsprach einem Gesetz der Natur. Wer dieses Gesetz auch in der Entwicklung des Seligen bestätigt findet, den sollte man nicht als dessen Feind, als Verleumder oder als kritiklos hinstellen.

Ebenso ist es nicht eine ethische, sondern nur eine Frage der historischen Kritik, wie es mit den Widersprüchen zwischen der Autobiographie und anderen Quellen sich verhält. Bellarmin stand zur Zeit, da er jene schrieb, im 71. Lebensjahre. Seit seiner ersten Bekanntschaft mit dem Jesuitenorden waren 56, seit dem ersten Aufleuchten der Kardinalatshoffnungen (1591) 22, seit Erlangung der Würde (1599) 14 Jahre verflossen. Solche später verfaßte Aufzeichnungen sind erfahrungsgemäß weniger kennzeichnend für die geschilderte Zeit, als für die Auffassung und Geistesrichtung zur Zeit der Niederschrift. Ein angesehener Historiker urteilt folgendermaßen: „Selten darf man Memoiren unbedingt vertrauen. Erzeugnisse eines höheren Alters, teilen sie nur zu oft die Eigenschaften bejahrter Personen, welche einzelne Züge ihrer Erlebnisse mit der größten Anschaulichkeit wiederzugeben wissen, aber gewöhnlich die Zeitlage verwirren und nicht selten ein Ereignis unter Farben, ja in einer Gestalt erscheinen lassen, die es erst in der Phantasie oder während der Erzählung oder durch oft wiederholte Erzählung angenommen hat."[1] Wenn man bei Augustin, der seine Autobiographie, wenn dieser Name zutreffend wäre, bereits in seinen vierziger Jahren schrieb, wo das Gedächtnis noch frischer ist, gefunden hat, daß in seinen ältesten Schriften „eine den in den Konfessionen geschilderten Ereignissen näher stehende und sie korrigierende Quelle" fließe; wenn O. Karrer für Canisius die Möglichkeit zugesteht, daß er „in der rückschauenden Betrachtung von der Schwelle des Greisenalters aus unbewußt spätere Empfindungen zurückverlegte in seine Frühzeit — eine psychologische Täuschung, wie sie seiner einfachen Seelenstruktur leicht unterlaufen konnte"[2]; wenn man in

1) H. Hüffer, Der Rastatter Kongreß I (1878), Vorwort, S. V f.

2) O. Karrer in „Hochland", August 1925, S. 499. Auch dem Bellarmin wird ja (Tacchi Venturi, p. 140) eine semplicissima natura nachgerühmt.

den Berichten des älteren Luther über seine Frühzeit viele aus früheren Schriften richtig zu stellende Irrtümer nachgewiesen hat, die man nicht gleich mit dem leidenschaftlichen Denifle als Lügen zu brandmarken braucht; wenn Zeitgenossen zu den „Erinnerungen“ moderner Staatsmänner, die doch auf scharfe Kontrolle gefaßt sein mußten, mancherlei „Erinnerungen“ zu machen fanden, — warum sollte es bei dem über 70jährigen Bellarmin so ganz anders sein? Der Schluß des Kardinals Cavalchini in seiner Relatio (im Prozeß unter Benedikt XIV.): es sei allgemein zugestanden, daß Bellarmin ein guter und frommer Kardinal war, propterea vix ac ne vix quidem credi potest, eum aut falli potuisse in recensione earum rerum, quae ab ipso gestae sibique perspicatissimae erant, aut mentiri et fallere voluisse, ist im ersten Gliede ebenso voreilig und hinfällig, wie im zweiten einleuchtend. Auch Baumgarten gesteht ohne weiteres zu, „daß es Unrecht wäre, hier von Unwahrheit und Lüge zu reden“ (S. 199). Aber aus sittlicher Güte kann doch kein Vernünftiger Irrtumslosigkeit in historischen Angaben ableiten wollen. Es hat sich dann auch eine Reihe von Widersprüchen zwischen diesen und anderen Quellen herausgestellt.

Es sollte nun keines Wortes darüber bedürfen, daß bei einem Widerstreit der Biographie oder anderer späterer Zeugnisse z. B. gegen gleichzeitige Briefe die letzteren unbedingt den Vorzug beanspruchen, und daß das Verfahren, diese durch jene zu deuten oder vielmehr zu „widerlegen“, ein Faustschlag gegen alle historische Methode ist. Briefe gehören nach der Bezeichnung der Historik zu den Überbleibseln der Vorgänge. Mitten aus den Verhältnissen heraus geschrieben geben sie uns das unmittelbarste, absolut objektive Bild der Lage; aus ihnen erfahren wir Tatsachen, Vorgänge, Stimmungen der Zeit selbst, weshalb eine spätere Aufzeichnung, mag sie auch von demselben Manne stammen, gegen sie niemals aufzukommen vermag. Auf unseren Fall angewandt: wenn Angaben der bis zu sechzig und mehr Jahren nach den Ereignissen entstandenen Autobiographie oder Anschauungen, die auf diese und andere späte Aufzeichnungen sich gründen, unvereinbar sind mit den den Vorgängen gleichzeitigen Briefen, so ist es keine historische Methode, nun um jeden Preis diese Briefe umdeuten, die aus ihnen sich ergebenden Tatsachen leugnen zu wollen, statt jene auf un-

zuverlässigen Grundlagen ruhenden Anschauungen einer Revision zu unterziehen. Gegen diese elementare Regel ist gröblich gefehlt worden in der Frage, wie sich Bellarmin zu dem ihm in Aussicht stehenden Kardinalat gestellt hat. Aus den vertraulichen Briefen, die er zwischen 1592 und 1599 mit seinem Bruder Thomas gewechselt, ergibt sich besonders nach Buschbells Nachweisen unwidersprechlich, daß er nicht nur von der ihm winkenden Kardinalswürde wußte, sondern auch von Bemühungen, die von den einen für, von anderen gegen ihn stattfanden. Die ersteren hat er tatsächlich gutgeheißen, wie der Brief vom 7. September 1598 (vgl. 11. August) zeigt: Falls quel negotio (die Kardinalspromotion) jetzt (schon, nicht erst später) erfolgen sollte, V. S^{ria} può securamente fare quello che gli piace intorno a compimenti con quella persona, alla quale nell' altra mia scrissi di non voler' esser il primo a scrivere. Schon die Tatsache dieses langanhaltenden Briefwechsels an sich zeigt, daß er dem Purpur nicht unbedingt ablehnend gegenüberstand. Wäre dem so gewesen, dann hätte eine einmalige kategorische Erklärung genügt: das Kardinalat ginge gegen mein Gelübde, darum will ich nichts davon wissen und werde es nie annehmen, und jedes weitere Anschlagen dieser Saite durch den Bruder wäre durch eine Verweisung auf jene Erklärung zu erledigen gewesen [1]. Nun begegnen uns zwar wiederholte Versicherungen, er wolle den Purpur nicht, und Gründe, warum er ihn nicht wolle. Aber solche Äußerungen kommen nur, wenn die

1) Die Einrede Knellers (Z. kath. Th. 1923, S. 145): „Die Gründe sind dem Verständnis des Bruders angepaßt." „Thomas war kein Aszet ... hohe aszetische Betrachtungen wären nicht am Platze gewesen". ... „Anpassung an das Verständnis des Bruders" usw. ist doch gar zu fadenscheinig. Braucht es für eine so einfache Sache aszetische Vorbildung? Jedes Kind in einer so frommen Familie konnte das verstehen. In Montepulciano bestand seit 1557 ein Jesuitenkolleg, Thomas war Jahre hindurch Schüler der Jesuiten gewesen, sein Bruder war seit mehr als einem Menschenalter Jesuit, der Eintritt war lange Zeit zwischen der Mutter und den Söhnen ohne Wissen des Vaters besprochen worden, dieser war dagegen, weil die Jesuiten keine kirchliche Würde annehmen dürfen, Thomas und sein Bruder Nicolo gedachten eine Zeitlang dem Beispiele Roberts zu folgen und ogni dì erano a tener co' padri lunghi ragionamenti di spirito (Bartoli, S. 32; vgl. P. Gambaros Brief vom 15. V. 1558 bei Le Bachelet, p. 6f. und Tacchi V., p. 131). Und da soll Thomas über eine so elementare Satzung des Ordens nicht unterrichtet, ja nicht einmal fähig gewesen sein, eine Belehrung des Bruders darüber zu verstehen!

Erfüllung der Hoffnung sich verzögerte, oder wenn er bei einer Promotion übergangen worden war, um entweder die Ungeduld des Bruders zu zügeln oder ihn über eine Enttäuschung zu trösten, und nirgends findet sich eine Mitteilung von Schritten, die er dagegen getan, noch auch eine Aufforderung, sein Bruder möge solche tun, oder eine Mißbilligung von Maßnahmen, die der letztere nach seinen Andeutungen getroffen hatte oder treffen wollte. Wenn etwa in den verschwundenen Briefen etwas in dieser Richtung gestanden hätte, so wären sie sicher nicht beseitigt worden. Noch mehr: indem der angeblich so einfältige Mann von dieser Angelegenheit nur immer in geheimnisvollen, für andere völlig unverständlichen Andeutungen (über Leute, die die Sache verhindert hätten oder verhindern könnten) spricht, indem er des Bruders Briefe unter Deckadressen schicken und seine eigenen Mitteilungen diesem zum Teil durch andere zugehen läßt, zeigt er deutlich genug, daß er eine Kenntnisnahme durch Mißgünstige (selbst im Ordenshause) verhindern will. Und doch wäre die Orientierung der letzteren das sicherste Mittel gewesen, das Kardinalat abzuwenden; die hätten gewiß dafür gesorgt. Aus alldem ergibt sich, daß die Angabe der Autobiographie, die Würde sei ihm völlig unversehens übertragen worden (ita de improviso, ut n u n q u a m praescire potuerit id futurum), nur in dem Sinne zutrifft, daß er über d i e n ä h e r e Z e i t der Übertragung nicht unterrichtet war, nicht aber in dem anderen, daß er von der bestehenden Absicht überhaupt nichts gewußt hätte. Muzio Vitelleschi bekundete eidlich: Bellarmin habe wenige Tage vor seiner Erhebung, als er s i c h e r e K u n d e von derselben erhalten, den General Aquaviva gebeten, er möchte alles aufbieten sie zu verhindern. Auch Kneller sieht sich (a. a. O., S. 148), sogar schon für 7. September 1598, zu dem Zugeständnis veranlaßt: „Eines ist richtig, er redet jetzt nicht mehr von der Hoffnung, daß Gott ihn auf dem Weg der Demut zu führen beabsichtigt. Es scheinen sich also die Anzeichen gemehrt zu haben, daß Clemens VIII. die Absicht hatte, ihn zu erheben, und sein Widerstand vergebens sein werde.“ In den Worten nunquam praescire potuerit liegt das aber so wenig, daß es für jeden Unparteiischen vielmehr ausgeschlossen ist. Über die Einzelheiten, die im Jahre 1613 volle 14 bis 22 Jahre zurücklagen, war der alte Herr zur Zeit der Abfassung der Vita begreiflicherweise nicht mehr auf dem Laufenden, und

Buschbell kann es mit Recht rügen, daß man gegen seine klaren Beweise aus den gleichzeitigen Briefen „ganz allgemein durch meist ein Menschenalter später liegende Zeugnisse von Zeitgenossen, aber auch durch solche von Nachfahren bis zum Jahre 1920 zu entkräften“ wähnt, während man „an den meisten der zahlreichen konkreten Beispiele, die Baumgarten beibringt, vorbeigeht, ohne sie auch nur mit einem Worte seinen Lesern zu verraten, geschweige denn den Versuch einer Erklärung zu unternehmen“ (S. 3). Das Verfahren, gegen klare, authentische Äußerungen des Mannes selbst achtzig und hundert von anderen, großenteils solchen, die jenen gar nicht gekannt haben, auszuspielen, hat nichts voraus vor jener einstmals üblichen philologischen „Methode“, eine einzige gute Handschrift durch zwanzig unzuverlässige, alle auf eine und dieselbe trübe Quelle zurückgehende Abschriften zu überstimmen. Solche Geschichtsklitterung ist im zweiten Viertel des 20. Jahrhunderts doch ein allzu derber Anachronismus, der den Eindruck machen muß, als kennte man das Abc historischer Kritik nicht oder fände es in diesem Falle nicht zweckdienlich, von ihr Gebrauch zu machen. Wie hätten Dritte schon zu Lebzeiten Bellarmins in seine innersten Gedanken eindringen können, die er sogar in den vertrautesten Briefen an seinen Bruder aufs vorsichtigste, jedem Uneingeweihten unverständlich, nur andeutete, um anderen, gerade auch Ordensgenossen, jeden Einblick unmöglich zu machen! Sogar ein Brief des jungen Ordensmannes an einen Vorgesetzten (Tacchi Vent., S. 141 f.) gibt natürlich die letzten, innersten Regungen nicht so rückhaltslos wieder, wie einer an den Bruder. So konnten Fremde natürlich nur über das, was sie zufällig gehört oder beobachtet hatten, berichten, und ihr Zeugnis wird dadurch um nichts gewichtiger, daß es nelle più autentiche forme giuridiche aufgenommen wurde (Tacchi Vent., S. 145). Der befremdliche Versuch, die Entscheidung dem Historiker zu entziehen, da der Streitfall in pieno terreno giuridico, non in terreno critico liege (Tacchi Vent., S. 107), wird keinen Urteilsfähigen beirren. Unerläßliche Grundlage für eine Entscheidung in solchen Fragen sind und bleiben die Tatsachen; diese aber festzustellen und zu untersuchen, ob sie in einer Quelle richtig wiedergegeben sind, und wie sie wiedergegeben sind, ist Aufgabe der historischen und literarischen Kritik. Jedes Gericht wird sich in solchen Fragen für nicht zu-

ständig erklären und an die Sachverständigen verweisen. Alle gegen das gleichzeitige Zeugnis Bellarmins angeführten „Auktoritäten" — als ob die Geschichte andere Auktoritäten kennen würde, als die primären Quellen! — haben doch ihr Urteil ohne jene Briefe abgegeben, die von Baumgarten und Buschbell zum ersten Male systematisch verwertet wurden. Warum ist das nicht schon früher und von anderen geschehen?

Wenn Kneller an Buschbell, der das Ergebnis jener bisher vernachlässigten Quellen feststellte, seine Entrüstung ausläßt, indem er ihm vorwirft, er habe tatsächlich dem Bellarmin Bruch seines Ordensgelübdes schuldgegeben, ihn als „Eidbrüchigen", obendrein als „Lügner und Heuchler" hingestellt (wenn er auch wohl „sich der Folgerungen nicht bewußt gewesen sei, die sich aus seiner Darstellung ergeben")[1], so ist dieser Vorwurf offenbar an die falsche Adresse gerichtet. Er träfe, wenn er zu Recht bestände, nicht den, der die Äußerungen der Briefe hervorhebt, sondern den, der die Briefe geschrieben. Und abgesehen davon zeugt der Versuch, Tatsachen, die aus den primären Quellen methodisch richtig erhoben wurden, durch abstoßende „Folgerungen" zu erschüttern, von bedenklichen historiographischen Anschauungen. Da wären doch zuerst diese Folgerungen auf ihre Berechtigung zu prüfen. Sie sind in der Tat gerade in ihrem wichtigsten Punkte evident falsch, und Buschbell ist weit davon entfernt, gegen den Mann, mit dessen Jugendgeschichte er sich voll warmer Sympathie beschäftigt hat, ehe noch einer von dessen Ordensgenossen die Florentiner Briefe auch nur einer Durchsicht würdigte, bewußt oder auch nur tatsächlich solch gehässige Anklagen zu erheben. Bellarmin hatte, sagt Kneller, „gelobt: nunquam me curaturum praetensurumve dignitatem", nie eine Würde zu suchen (etwas zu tun, um sie zu erlangen) oder anzustreben (sich zu bewerben). Mit keinem Worte hat Buschbell behauptet oder auch nur angedeutet, daß der Kandidat Schritte in diesem Sinne getan hätte, also hat er ihm auch nicht Bruch des Gelübdes vorgeworfen. Von Heuchelei und Lüge könnte auch dann keine Rede sein, wenn die Aussage der Autobiographie einen ganz unlösbaren Widerspruch gegen die Selbstzeugnisse der Briefe enthielte. Buschbell ist weder der unkritische Historiker noch der übelwollende Pessimist, der einen Widerspruch

1) Ztschr. f. k. Theol. XLVII (1923), S. 142.

gleich auf Lüge und Heuchelei zurückführte; er weiß und spricht es aus, daß das Gedächtnis einen Einundsiebzigjährigen im Stiche lassen kann. Diese Anklage ist vielmehr wie die übrigen lediglich von Kneller selbst durch völlig unmethodische Konsequenzmacherei konstruiert nach derselben Methode, die einstmals an seinem Ordensgenossen Klemens Schrader von M. Scheeben beanstandet wurde: sie sei „nicht sehr dazu angetan, der Denkweise anderer [hier Bellarmins wie Buschbells] sich anzubequemen oder auf die konkreten Verhältnisse und Modifikationen, welche die theoretischen Formeln in denselben erleiden müssen, Rücksicht zu nehmen“, sie führe zu Starrheit und Härte in der Formulierung, sowie Zähigkeit in der Durchführung der aufgestellten Grundsätze[1]. Solche Starrheit und Zähigkeit mag dem Scholastiker als „Schneid“ und logische Schärfe erscheinen; der Historiker und Psychologe beneidet um solche Illusionen niemanden, da er weiß, daß die Wirklichkeit viel zu mannigfaltig ist, als daß sie in logische Formeln sich einzwängen ließe, und das Netz der formalen Syllogistik viel zu starr und weitmaschig, als daß es alle Imponderabilien einzufangen vermöchte, durch die eine Regel in der Praxis modifiziert wird. Gerade wer ihren Geist berücksichtigt, wird mit der Anklage auf Verletzung dieses Geistes nicht so voreilig sein, wie der Gegner Buschbells. Eine in das a priori konstruierte Schema sich nicht einfügende Tatsache einfach leugnen, heißt den Knoten nicht lösen, sondern zerhauen, während Buschbell wie Baumgarten durch Darlegung der Umstände, unter denen Bellarmin sich ein Jahrzehnt hindurch befand, sein Verhalten psychologisch, menschlich und moralisch zu erklären suchten, daher zu so wohlfeilen, plumpen Anklagen nicht herabsteigen mochten. „Nicht ich“ — so kann der erstere mit schneidender, aber herausgeforderter Schärfe feststellen — „nicht ich erhebe die krassen Vorwürfe gegen den seligen Kardinal; dies bleibt, wie zu seinen Lebzeiten, so auch jetzt, seinen eigenen Ordensbrüdern überlassen. Vere inimici hominis domestici eius“ (S. 91)[2]. Buschbell stellt all die Angriffe zu-

---

1) Scheeben im Lit. Handw. 1869, Sp. 334.

2) So hatte Bellarmin an den Ordensgeneral Aquaviva in dem ausführlichen Briefe vom 27. XII. 1591 geschrieben, in welchem er all seine Klagen über die Angriffe von Ordensgenossen ausschüttete, — auch dieser Brief mehr ein Beweis von Temperament als von Einfalt.

sammen, die der Verfasser der Kontroversen gerade gegen dieses sein Werk, mit dem er der Kirche so gute Dienste geleistet zu haben überzeugt war, erfahren mußte, und zwar fast immer aus der Mitte seines eigenen Ordens. Namentlich war es Franz Toledo, der als erster Jesuit auf nicht ganz geraden Wegen zum Purpur gelangt war, von dem beständige Intrigen angezettelt wurden und alles geschah, um die von mehreren Päpsten geplante Aufnahme des gelehrten Ordensgenossen ins Heilige Kollegium zu verhindern. Mußte ja im Dezember 1594 Bellarmin plötzlich aus seiner — auf drei Jahre angesetzten — Stellung als Rektor des Römischen Kollegs herausgerissen und als Provinzial nach Neapel versetzt werden, um ihn vor dem Purpur zu „schützen“. Auch von anderen Jesuiten widerfuhren dem Kontroversisten Anfechtungen. Die zu vermutenden Gründe dieser Gegnerschaft haben wir nicht zu untersuchen. Ist es da nicht verständlich, daß der Befehdete gegen solche immer erneute Angriffe auf seine Wirksamkeit, die er doch als ersprießlich für die Kirche und den Orden erachten durfte, einen Schutz ersehnte, den er hoffen konnte von der ihm zugedachten Standeserhöhung, die ihm eine erfolgreichere und ungestörtere Tätigkeit versprach? Das rein menschliche Verlangen, vor solch häßlichen Wühlereien endlich Ruhe zu bekommen, das dem offenbar temperamentvollen Manne schon den geharnischten Brief an den Ordensgeneral Aquaviva vom 27. Dezember 1591 diktiert hatte, mußte durch die fortgesetzten üblen Erfahrungen der folgenden Jahre immer mehr gesteigert werden. Es war anzunehmen, daß nach Toledos Tode (1596) ein neuer Kardinal aus dem Jesuitenorden ernannt werde. Wenn es abermals eine ihm so feindselige Persönlichkeit träfe? Da war seine eigene Ernennung doch das geringere „Übel“. Nicht darum handelte es sich jetzt, ob er, sondern ob das Prinzip siege. Er selbst konnte übergangen werden, das Prinzip durfte er nicht aufgeben. An das ebenfalls menschliche Gefühl der Genugtuung, die ihm gegenüber seinen Neidern und Verkleinerern aus seiner Erhebung erwuchs, braucht man nicht einmal zu denken. Dazu kam endlich das ewige Drängen seines Bruders Thomas, der erst 1592, bereits 52 jährig, geheiratet hatte und es bis 1611 glücklich auf 14 Kinder brachte und für deren Versorgung eines Kardinalsonkels dringend bedurfte. Nun wußte Bellarmin, wie wenig Nepotismus im Sinne der Kirche und seines Ordens lag. Auf der andern

Seite aber konnte eine standesgemäße Unterstützung bedürftiger Verwandter nicht verboten sein; wenn das vom Lebensunterhalt erübrigte den Armen gehörte, so durften solche, die ihm verwandt waren, doch in erster Linie berücksichtigt werden. Si quis suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior, las er beim Apostel (1 Tim. 5, 8). Sein gutes Herz und die edle Menschlichkeit, die ihn auszeichnet, die ihn auch Sarpi grüßen hieß — der gelehrte „Ketzer“ mochte ihm sympathischer sein als all die orthodoxen frommen Schleicher in ihrer neidischen Inferiorität —, hat ihm öfters den Wunsch und das Versprechen entlockt, er werde, wenn er in die Lage komme, für seine Verwandten etwas tun, ein Versprechen, das er auch hielt.

Er tat nichts, um das Kardinalat zu erreichen, und er war durch sein Gelübde auch nicht verpflichtet, etwas gegen dasselbe zu tun. Wenn es ihm zuteil wurde, sollte es nicht der Befriedigung des Ehrgeizes dienen, sondern ihm die Möglichkeit schaffen, der Kirche, dem Orden, den Seinen wirksamer zu nützen. Insbesondere die Dienste, die er als Kardinal dem Orden würde leisten können, mußten diesem ungleich wertvoller werden, als wenn er eine für den Durchschnitt berechnete Regel mit Gewalt hätte durchsetzen wollen. Bereits als einfacher Theologe hatte er sich in der Sache des Lessius nützlich machen können. Der bereits am Horizont aufsteigende molinistische Streit drohte schon damals wesentlich größere Ausmaße anzunehmen, Aussichten, die es auch dem Ordensgeneral Aquaviva in hohem Grade wünschenswert machen mußten, daß der Orden gerade jetzt durch einen gelehrten Theologen im Heiligen Kollegium vertreten sei. So ließ Bellarmin einfach den Dingen ihren Lauf. Staremo a vedere quello che piacerà a Dio, et quello si farà (7. April 1597); è bene star conformi in ogni cosa con la voluntà di Dio (31. Mai 1597), schreibt er an seinen Bruder in dieser Sache. Die Frage, ob Gott nur durch die Ordensregel, die nach Ausweis der gehässigen Machenschaften gegen ihn doch auch nicht Engel aus Menschen machen konnte, oder auch auf anderem Wege ihm seinen Willen kundtun könne, mußte doch erlaubt sein, und sie stellen hieß sie beantworten. Wenn die Jesuiten nachmals die malabarischen und chinesischen Gebräuche trotz den päpstlichen Verboten und trotz ihrem vierten Gelübde kürzere oder längere Zeit glaubten fortsetzen zu dürfen, weil daran nach ihrer Überzeugung

der Erfolg ihrer Mission und damit das höhere Interesse der Kirche hing, so konnte um so mehr Bellarmin, der dabei weder ein päpstliches noch ein Ordensverbot übertrat, gleichsam neutral, soweit seine Person in Betracht kam, dem ihm winkenden Kardinalat entgegensehen. Für eine gedeihliche Entwicklung seines Ordens mußte er es sogar wünschen.

Schließlich war alle Gegenwehr doch wirkungslose Förmlichkeit. Als Mann von Erfahrung wußte Bellarmin: wenn der Papst ihm den Purpur verlieh, befahl er ihm auch dessen Annahme, und alles Sträuben war umsonst, zumal nach der vollendeten Tatsache am Quatembermittwoch der Fastenzeit 1599. „Die Ernennung war vollzogen und der Widerstand aussichtslos", weiß auch Kneller (S. 148), der fortfährt: „Der Versuch nachträglicher Vorstellungen beim Papste konnte nicht den Sinn haben, daß Bellarmin Hoffnung gehegt hätte, die einmal gefallene Entscheidung wieder rückgängig zu machen. Was er beabsichtigen konnte, ist zweierlei: erstens wollte er öffentlich das Bekenntnis ablegen, daß er von seiner Seite und soviel von ihm abhänge, an seinem Gelübde festhalte; zweitens wollte er den Papst veranlassen, ihm in aller Form[1] den Befehl zu geben, von dem in dem Gelübde die Rede ist." Mit all dem ist nicht eine Spur von Widerlegung dessen gegeben, was Buschbell behauptet hatte. Vielmehr ergibt sich: Bellarmin wehrte sich, als der Widerstand erfolglos war. In früheren Stadien hätte er wirksameren Widerstand leisten können, wenn er auch nur seinen Gegnern im Orden die Kenntnis seiner Aussichten ermöglicht hätte. Er hat das nicht für seine Pflicht gehalten, und kein billig Denkender wird ihm das nach dem Ausgeführten verübeln. Am allerwenigsten tut das Buschbell.

Bei all dem sind die Tränen, die der Neuernannte einer Überlieferung zufolge bei Ablegung seines Ordenskleides und Anlegung der Kardinalsgewänder vergoß, psychologisch begreiflich und brauchen weder als Ausdruck des Leides noch einfach als Anlehnung an eine bestehende Sitte genommen zu werden. Einerseits können sie dem Gedanken entsprungen sein, ob er nicht doch zeitig sich gegen die gefährliche Würde hätte wehren sollen, was ohne positive Schritte schon durch weniger geheime Behandlung der Sache früher leicht

1) Von Kneller gesperrt.



möglich gewesen wäre — gerne hätten ihm andere die Mühe abgenommen. Anderseits ist der Tränenstrom aber auch zu erklären aus der Gemütserschütterung beim Gedanken an die bewegte Vergangenheit — deren Stufen Buschbell S. 66 kurz und schön angibt — und an die Frage, was wohl die Zukunft bringen werde.

Während der Streit über Bellarmins Stellung zum Kardinalat neuesten Datums ist, wie denn die ihn nährenden Quellen teilweise erst vor kurzem zugänglich wurden — vielleicht waren sie die vestigia terrentia gegen weitere Publikationen? —, ist der über sein Verhalten in Sachen der sogenannten Sixto-Clementinischen Vulgata viel älter. In der Autobiographie erzählt der Verfasser die Geschichte der ersten, verunglückten Ausgabe, die einige geradezu öffentlich verboten wissen wollten; er dagegen habe den Rat gegeben, man solle zur Schonung der Ehre des Sixtus die Bibel möglichst rasch verbessern und unter dessen Namen drucken lassen mit einer Vorrede des Inhalts: in der ersten Ausgabe hätten sich infolge der Eile einige Irrtümer der Drucker oder anderer (aliqua errata typographorum vel aliorum) eingeschlichen. Der Rat sei angenommen worden, und er selbst habe nach Fertigstellung unter Clemens VIII. die Vorrede verfaßt (cum praefatione, quam idem N. composuit) Diese behauptet nun im Widerspruch mit der Autobiographie und mit den gesicherten Tatsachen: Sixtus habe nach Vollendung seiner Ausgabe bemerkt, es hätten sich durch Schuld der Drucker (preli vitio) nicht wenige Fehler eingeschlichen, die eine nochmalige Durchsicht nötig machten; darum habe er für gut gefunden und angeordnet, das ganze Werk nochmals auf den Ambos zu nehmen (totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit). Da ihn der Tod an der Ausführung hinderte, hätten seine Nachfolger die Arbeit vollendet. Hieran ist unwahr, daß Sixtus selbst die Zurückziehung seiner Bibel angeordnet habe. Die auch von Späteren und Heutigen wiederholte, völlig willkürliche Behauptung vermochte sich indes lange in dem altum silentium zu halten, das über die letzten Tage dieses Papstes sich lagerte. Da kam aber Fr. Amann und veröffentlichte die Berichte des venetianischen Gesandten in Rom, Alberto Badoer, aus denen sich ergibt, daß der energische Sixtus noch zwei Tage vor seinem Tode, am 25. August 1590, sich entschieden weigerte, seine Bulle und

damit die durch sie eingeführte Bibel zurückzunehmen. Auch Nisius S. J. gesteht, daß er erklärte, eher würde er sterben, als sie zurücknehmen [1]. Und dabei blieb es. „Wenn Ungarelli meint, Bellarmin sei non antea damnandus, quam demonstretur non potuisse revera Sixtum paulo ante obitum mutatae sententiae circa suam editionem signum aliquod praebere, so ist zu erwidern, daß umgekehrt die angebliche mutata sententia von dem zu beweisen wäre, der sie behauptet, und daß gegen diese Behauptung die Berichte Badoers solange eine unüberwindliche Instanz bilden, als nicht neue Urkunden sich finden" [2]. Nichtsdestoweniger bringt — ein Beweis, wie völlig man sich bei Bellarmin nicht nur allen Regeln historischer Kritik, sondern auch der Anerkennung evidentester Tatsachen überhoben glaubt, — sogar Tacchi Venturi es fertig, zu sagen, der in der Praefatio berichtete Hergang sei sommamente probabile (!), und die rhetorische Frage zu stellen: „Wissen wir vielleicht, ob der Papst je eine entgegengesetzte Absicht äußerte?" Wenn wir das nicht wissen, dann wissen wir auch von den bestbezeugten Tatsachen der Geschichte nichts. Als Historiker muß T. doch sich sagen, daß man in der Geschichte mit dem Probabilismus nicht zu Streich kommt. Ebenso entfallen all die künstlichen Deutungsversuche des ad incudem revocare, durch die man die Schwierigkeiten zu überwinden glaubte, und die in ihrem oftmaligen Wechsel und ihrer Vielgestaltigkeit [3] am klarsten die Verlegenheit widerspiegeln, der sie ihr Dasein verdanken. Sixtus V. hat seine Bibel nicht zurückgenommen, und die gegenteilige Behauptung der Praefatio ist eine Unwahrheit. Warum hat man nun nicht statt aller Versuche, durch exegetische Künste, die den Stempel der Unhaltbarkeit an der Stirn tragen, die Ehre Bellarmins zu retten und ihn von der Makel der Lüge reinzuwaschen, vor allem den Umstand betont, daß der Beschuldigte in der kritischen Zeit gar nicht in Rom war, wohin er erst im November 1590 aus Paris zurückkehrte, also auch nicht aus eigenem Wissen über die Vorgänge unmittelbar vor und nach dem Tode des Papstes berichten konnte?

---

1) J. B. Nisius in der Ztschr. f. k. Theol. XXXVIII (1914), S. 216.

2) Siehe meine Rezension des Baumgartenschen Buches in der Theol. Revue XXIII (1924), Sp. 56.

3) Vgl. z. B. die Übersicht bei Fr. Amann in der Bibl. Ztschr. XIII (1915), S. 194ff.; Buschbell, S. 78.

Seine am 28. August 1610 von dem in Rom wohnenden Assistenten für Deutschland, P. Ferd. Alber, an den P. Tanner in Ingolstadt übermittelte, offenbar eben damals gemachte Aussage lautet nach der Wiedergabe des Letztgenannten [1]: se, cum ex Gallia rediisset, a pluribus cardinalibus audivisse bullam illam non fuisse promulgatam, et id quidem illi se certissime scire affirmabant. Hier handelt es sich uns vor allem um die Feststellung, daß der Kardinal für jene Zeit eingestandenermaßen nur vom Hörensagen berichten konnte. Die Unwahrheit braucht also gar nicht auf seine Rechnung gesetzt zu werden, sondern fällt seinen nichtgenannten Gewährsmännern zur Last. (Daß deren von uns als hinfällig erkannte Darstellung von der nicht erfolgten Promulgation der Bibelbulle damals um jeden Preis gehalten werden sollte, erklärt sich aus der jene Zeit beherrschenden unhaltbaren Meinung, daß durch die Fehler der Sixtus-Bibel die päpstliche Infallibilität gefährdet werde. Nachdem diese Auffassung gefallen ist, könnte man doch endlich auch den falschen Bericht unbedenklich preisgeben.) Bei dieser wohlwollenden Annahme wäre Bellarmin entlastet. Übrigens dürfte der bildliche Ausdruck [2], weil er dehnbarer ist als ein eigentlicher und mehrere Deutungen zuläßt — wenn auch die auf einen Neudruck lautende, da dieser doch gerechtfertigt werden sollte, die einzige in den Zusammenhang passende ist —, nicht ohne Absicht aus einem Gefühl der Unsicherheit heraus und zur Beruhigung des Gewissens gebraucht sein.

Allein die Nachricht von der Zurückziehung der Bibel durch Sixtus selbst ist nicht das Einzige an der Praefatio, was beanstandet wird. Als Grund dafür, daß die Ausgabe umgearbeitet wurde, führt sie nur Druckfehler an (preli vitio irrepsisse), während die Autobiographie von errata typographorum vel aliorum spricht und es notorisch ist, daß die Willkürlichkeiten des Sixtinischen Textes der Hauptgrund für die Einziehung waren. Das kann auch dem Verfasser der Vorrede, der doch Mitglied der Revisionskommission war, nicht unbekannt gewesen sein, wie er es denn auch in seiner

---

1) Adam Tanner S. J., Universa theologia scholastica II (Ingolst. 1626), disp. 1 de fide, qu. 4, dub. 5, nr. 265, abgedruckt z. B. bei Le Bachelet, Bellarmin et la bible Sixto-Clementine (Paris 1911), p. 187 sq.; vgl. ebenda p. 65 sq. 815.

2) Er könnte eine Reminiszenz aus Horaz sein: male tornatos incudi reddere versus (Ars poet. 441).

Vita wenigstens schwach andeutet; dafür brauchte er nicht das Zeugnis anderer. Wie er sechs Jahre später im Briefe an Possevino (13. Juli 1598) diesen bittet, von den sachlichen ihm zugemuteten Verbesserungen seiner Kontroversen im Apparatus sacer nichts zu sagen und nur die Druckfehler zu erwähnen [1], so hat er im Jahre 1592 den wichtigsten Grund der Neubearbeitung der Sixtina verschwiegen und diese nur preli vitio verursacht sein lassen. Die von Gritta aufgebrachte, von Calabresi und Cavalchini gierig ergriffene, merkwürdigerweise von Tacchi Venturi wieder vertretene weite Deutung von prelum, wonach es auch die Arbeit des Verfassers, Herausgebers usw. in sich begriffe, sollte als unhaltbar preisgegeben werden. Die sodi argomenti, die der letztgenannte Historiker bei Baumgarten vermißt, hätten doch er selbst und seine Gesinnungsgenossen zu erbringen gehabt, die eine völlig neue Behauptung ohne jede Spur eines Beweises aufstellten. Quod gratis asseritur, gratis negatur, ein so windiger Einfall verdient gar keine Widerlegung. Gleichwohl hat Buschbell sich die Mühe genommen, bei vier Kennern des späteren und mittelalterlichen Lateins eine Umfrage anzustellen, ob sie prelum im fraglichen weiten Sinn irgendwo nachweisen könnten. Die Antwort fiel, wie zu erwarten war, verneinend aus; jene Bedeutung existiert nur in der Phantasie derer, die dadurch eine ihrem Heiligkeitsbegriff im Wege stehende Instanz beseitigen möchten. Tatsächlich sind solche Kunststücke um so weniger nötig, als es sich im vorliegenden Falle nicht um eine eigentliche Unwahrheit handelt. Die Angabe preli vitio ist nicht unwahr, da das Werk an Druckfehlern in der Tat überreich war; sie enthält nur nicht die ganze Wahrheit. Die Gefährdung der kirchlichen Auktorität konnte zu einer Zeit, wo die Ketzereien mächtig ihr Haupt erhoben, als das schlimmste Übel gelten, dem man auch durch eine kleine — weniger restrictio, als dilatatio mentalis vorbeugen mochte.

Aber allen Bemühungen, die Zurückziehung der Bibel durch Sixtus V. selbst und die Nichtpromulgation seiner Bibelbulle zu er-

---

1) Possevino entsprach denn auch diesem Wunsche so gründlich, daß er a. a. O. II, S. 339 sogar schreibt: Wenn Bell. frühere Ausgaben seiner Kontroversen nicht als die seinen anerkannte, id non fecit, quod aliquid in iis esset reprobandum, sed quod typographorum culpa vel indiligentia plerique typographici errores in illas irrepserant.



weisen — letztere Ausrede darf nach den Funden Baumgartens für jeden nicht Voreingenommenen als abgetan gelten —, sowie der Umdeutung von prelum trauten ihre Urheber und Verteidiger selbst nicht die genügende Wirkung zu. Es mußte noch ein anderer Stein des Anstoßes beseitigt werden, mit dessen Wegräumung die gekennzeichneten Kunststücke eigentlich, soweit es sich um Bellarmins Beatifikation handelt, ganz überflüssig wurden. Dieser Anstoß war das fatale composuit in der Autobiographie Wenn man diesem Wort einen weiteren Begriff unterlegte, so daß der Beatifikationskandidat sich nur den Entwurf, nicht den endgültigen Wortlaut der verhängnisvollen Praefatio zuschriebe, wäre er gerettet. Allein weder läßt sich die weitere Deutung irgendwie beweisen, noch vermöchte sie den erwarteten Dienst zu leisten, da Bellarmin durch Zustimmung zu der inkriminierten Fassung immer noch eine Mitschuld an ihr trüge. Aber vor allem ist man jenen Beweis schuldig geblieben, mag zehnmal Nisius behaupten ihn erbracht zu haben und Tacchi Venturis historisches Gewissen biegsam genug sein, ihm zuzustimmen. Ich kann nur wiederholen, was ich vor bald drei Jahren geschrieben habe: „Der arme Ungarelli soll 'einen Hauptteil der Schuld daran tragen, daß man die Praefatio immer ausschließlich als Werk Bellarmins betrachtet und beurteilt hat'. Nisius irrt sich. Nicht nur den Hauptteil, sondern die ganze Schuld trägt Bellarmin, der klipp und klar sagt: composuit, ohne die leiseste Andeutung einer Beteiligung anderer, und es ist bereits eine Fälschung, wenn Nisius jenes Wort übersetzen will, Bellarmin habe die Praefatio 'im wesentlichen verfaßt'. Was er für diese Umdeutung vorbringt, sind nichts als leere Vermutungen.“ [1] Dasselbe gilt von den gleichgerichteten Bemühungen Tacchi Venturis, bei dem wieder als letzte Retterin in der Not die rhetorische Frage aushelfen muß: ob denn der uns vorliegende Text der Praefatio genau der aus Bellarmins Feder geflossene oder nicht vielmehr, wie üblich bei so heiklen Arbeiten, die letzte, von der durch Gregor XIV. niedergesetzten Kommission redigierte Fassung sei. Sehr überflüssige Frage. Bellarmin, der es an Mitteilsamkeit nicht fehlen läßt, wäre, zumal hier seine Ehre einigermaßen in Betracht kam, auch so frei gewesen zu sagen, er habe eine etwas andere Fassung vor-

---

1) Gedruckt in der Theol. Revue XXIII (1924), Sp. 56.

gelegt, aber die Kommission habe sie abgeändert. Indem er einfach sagt: composuit, 'hat verfaßt', schließt er jede andere, wenn auch noch so erwünschte Deutung aus, und wer eine solche dennoch vornimmt, der verläßt den Boden der Tatsachen zugunsten seiner zielstrebigen Phantasien. Es gibt doch wohl auch Fälle, daß eine Kommission einen ihr vorgelegten Entwurf, der schwierigen Anforderungen Rechnung trägt, dankbar und ohne Änderung annimmt.

3. Zum Begriff der Heiligkeit

Alle die geschilderten und als unzulässig, weil den Forderungen der historischen Methode widersprechend abgelehnten Versuche gehen, wie bereits mehrfach angedeutet wurde, auf einen auch nach streng katholischen Grundsätzen unhaltbaren Begriff von Heiligkeit zurück. Ein französischer Hagiograph nennt ihn eng und falsch, weil er Heiligkeit mit Unsündlichkeit und Irrtumsunfähigkeit verwechsle. „Gewiß", sagt er, „haben die Heiligen alle nach der Vollkommenheit gestrebt und alle auch einen bestimmten Grad derselben erreicht. Aber nicht alle sind auf den ersten Anlauf dazu gelangt, nicht alle haben in ihren Urteilen und ihrem Verhalten die Irrgänge vermieden, die auch bei den Erleuchtetsten und Besten für das Erbelend zeugen. In der geheimnisvollen Werkstätte, wo sie sich beflissen das göttliche Bild in sich nachzugestalten, ist mehr als ein ungeschickter Versuch aufgegeben worden, mehr als ein Entwurf ist dem endgültigen und bleibenden Werke vorangegangen".[1] In der heutigen wissenschaftlichen Hagiographie ist, wie P. Sierp im allgemeinen zutreffend sagt, glücklicherweise diese richtigere Auffassung durchgedrungen. Sogar in der erbaulichen sind manche zu der Erkenntnis gelangt, daß der frühere, überall nur Wunder, Großtaten und Tugenden suchende und findende Begriff von Heiligkeit und eine ihm entsprechende Hagiographie nicht nur geschichtlich unwahr, sondern auch psychologisch und pädagogisch verkehrt und unfruchtbar sei, weil beide von der Nachahmung, die doch ein Hauptzweck der Heiligenverehrung ist, eher abschrecken als zu ihr ermuntern.

In der Bellarminbiographie ist man leider noch nicht soweit. Nicht nur bei den alten Darstellern seines Lebens, sondern auch

---

1) Largent, S. Jérôme (Paris 1913), p. XI, zitiert von Buschbell, S. 110.

bei heutigen Ordensgenossen des Seligen, teilweise selbst solchen, die den Anspruch erheben wissenschaftlich zu arbeiten, tritt uns noch der enge Heiligkeitsbegriff der alten Legendenschreiber entgegen [1]. Bellarmin muß in allen Stadien seines Lebens und in allen Äußerungen irgendwelcher Zeit und in irgendwelcher Lage stets denselben Heroismus der Tugend bekundet haben. „Irrgänge im Urteilen oder Verhalten“, auch wo es sich nur um Kleinigkeiten handelt, „ungeschickte Versuche“ oder „Entwürfe“, denen das gelungene Werk erst gefolgt wäre, dürfen in seinem Leben nicht gefunden werden; nie darf er mit der leisesten menschlichen Schwäche behaftet, etwa dem Greisenalter seinen Tribut zahlend, erscheinen. Die treffende Maxime des ebenso gelehrten wie frommen Tillemont, daß nicht alles heilig sei, was ein Heiliger jemals geredet und getan hat [2], ist hier verpönt.

Von diesem Standpunkte aus darf das eine nicht gesagt, das andere muß umgedeutet werden, weil es in das Schema, das den Heiligen von Anfang an als fertig erscheinen läßt, nicht paßt. Bisweilen kommen diese Panegyriker mit sich selbst in Konflikt. Von den Gegnern der Seligsprechung wurde längst auf den Widerspruch hingewiesen, daß nach deren Befürwortern die Familie Bellarmin bald in durchaus behaglichen Verhältnissen lebte, wenn es galt die Größe von Roberts Opfer bei seiner Berufswahl zu beleuchten, bald wieder recht arm war, wenn seine Zuwendungen an die Verwandten gerechtfertigt werden sollten. Die letztere Darstellung war die richtige, wie wir seit 1902 durch Buschbell wissen. Schon die Großmutter Roberts wendet sich im Jahre 1544 an Kardinal Cervini, den (Vaterstelle vertretenden) Bruder eines Schwiegersohnes und einer Schwiegertochter, wegen Versorgung eines ihrer jüngeren Söhne. Später werden von seinem Vater und seiner Mutter Bitten um Unterstützung an den Bruder des frühverstorbenen Marcello, Alessandro, gerichtet, der zugleich Bruder von Roberts Mutter war. Im Januar

1) Nicht aber findet er sich bei Buschbell, wie der Rezensent von dessen neuester Schrift im „Neuen Ufer“ (Beil. zur Germania) 1925, Nr. 8 (21. II.) fälschlich behauptet; S. 109f. vertritt Buschbell, wie gelegentlich auch Baumgarten, einen ganz anderen Begriff.

2) Ich finde die Stelle (meines Erinnerns in seinem Cyrill von Alexandrien) augenblicklich nicht und kann so nicht den genauen Wortlaut zitieren. Der Sinn aber, der in so manchem historisch kontrollierbaren Heiligenleben sich bewährt, ist der angegebene.

1556 richtet letztere einen herzergreifenden Brief an Alessandro. Aus ihm ergibt sich, daß die Familie beinahe vor dem Nichts stand und in größter Sorge wegen der Zukunft ihrer drei ältesten Söhne war.

Zugleich erhalten wir aber durch diesen Brief einen Einblick in die damalige Geistesrichtung des uns hier ausschließlich interessierenden jüngsten jener drei Söhne. Deren Oheim hatte in seiner eine gütige Hilfsbereitschaft bekundenden Antwort offenbar auf etwaigen Eintritt in einen Orden hingewiesen. Wenigstens antworten die Eltern, daß keiner von allen dreien einen Ordensberuf verspüre; der jüngste und talentvollste, Robert, wolle Medizin studieren, und die Eltern sind dafür, weil dieser Beruf etwas eintrage. Damals stand Robert im vierzehnten Jahre. Von diesen seinen Plänen sagen freilich die Biographen und sagt auch der 71 jährige Kardinal in seiner Vita nichts. Nach ersteren wäre schon in frühester Jugend sein Sinn nach dem geistlichen Berufe gestanden; die kindlichen Spiele werden als Vorzeichen künftiger Heiligkeit gedeutet, als ob ähnliches sich nicht auch in der Jugend von Männern fände, die später eine ganz andere Richtung nahmen. Zumal die sieben Jahre nach dem Kardinal geborene Schwester Camilla (1549—1631), die übrigens weder lesen noch schreiben konnte — doch wohl auch ein Anzeichen, daß der Adel nicht eben hoch und die wirtschaftliche Lage keine günstige war, — und 72- bzw. wieder 77 jährig über des Bruders Jugend verhört wurde, erzählte, sie habe diesen niemals, nicht einmal als Knaben von 9—10 Jahren, kindliche Spiele treiben oder mit anderen Kindern laufen sehen, ma che ben sempre si portò da savio in ogni attione (das vermochte die damals 2—3 jährige Schwester sicher zu beurteilen!), tanto che pareva nella prudenza un vecchio, e fin d' allhora era da tutti di casa stimato come un santo. Das werde auch durch die fama publica bestätigt und mit Eid bekräftigt von all denen, die ihn gekannt haben [1], die also, um über das Wesen des Kindes Robert ein Urteil haben zu können, zur Zeit der Befragung mindestens 80 bis 90 Jahre alt und im Besitze eines guten Gedächtnisses sein mußten. Und dieser, wie Buschbell sagt, einem barocken (ich meinte eher: einem byzantinischen) Heiligenideal entsprechende santo bambino soll derselbe Knabe sein, der trotz geistlichen Verwandten und trotz

1) Buschbell, S. 94.

einem päpstlichen Oheim noch mit 14 Jahren nichts vom geistlichen, geschweige vom Ordensberuf wissen wollte! „Aber“, fährt Buschbell fort, „ein junger Heiliger durfte nicht kindlich mit seinen Altersgenossen sein; er mußte stets gesenkten Blickes einherwandeln, die Stirne in ernste Falten gelegt. Jetzt begreift man auch, warum die aktenmäßig feststehende Tatsache, daß Robert Medizin studieren wollte, von allen Biographen verschwiegen wird, und daß fast drei Jahrhunderte nach dem Tode Bellarmins vergehen mußten, bis diese Tatsache an das Licht gezogen und so ein ganz anderer Entwicklungsgang des Knaben und Jünglings offenbar wurde, als man ihn bis dahin dargestellt hatte.“ Wer erinnert sich beim Vergleich dieser Darstellung mit der Wirklichkeit nicht an das Verhältnis zwischen den apokryphen und den evangelischen Berichten über die Kindheit Jesu? Dort überall Unnatur und Künstelei, hier edle Einfachheit und Natürlichkeit. Das ist der Unterschied zwischen Legende und Geschichte.

Tatsächlich hat Robert Bellarmin erst im sechzehnten Jahre, nachdem im Oktober 1557 die Jesuiten eine Schule in seiner Vaterstadt Montepulciano eröffnet und er ihren Unterricht und ihre besondere Gunst genossen hatte, sich für den Orden erwärmt und unter eifriger Begünstigung durch die Mutter, während der Vater einen anderen, etwa den Dominikanerorden, vorgezogen hätte, sich zum Eintritte in die Gesellschaft der preti riformati, wie die Jesuiten damals hießen, im Verein mit seinem Vetter Ricardo Cervini entschlossen. Ist seine Heiligkeit darum geringer?

Ebensowenig wie eine natürliche Kindheit und Jugend fügte es sich in ein solches Heiligenschema, an dem alle Züge übermenschlich sein mußten, daß Bellarmin Gewicht auf adelige Abstammung legte. Wenigstens wird Buschbell, der das mit Hinweis auf verschiedene Briefstellen aussprach, von Kneller beschuldigt, ihm „Hochmut“ vorgeworfen zu haben. Natürlich findet sich diese Ungezogenheit nicht bei Buschbell, sondern wird ihm wiederum unterschoben von Kneller (1923, S. 150). Dabei meint dieser selbst, „daß Bellarmin auf standesgemäße [d. h. also adelige!] Verheiratung seiner Verwandten sah“, womit er recht und dasselbe getan habe wie der hl. Karl Borromäus, Franz v. Sales, Johanna Franziska v. Chantal, „weil eben Ehen unter dem Stand im allgemeinen nichts weniger als ratsam sind“. Aber hatte Buschbell das irgendwie bestritten oder jenes Verhalten getadelt? Seine neuen Ausführungen (S. 84—86)

dürften jedem Unbefangenen zeigen, auf welcher Seite das Recht, auf welcher die Rechthaberei ist. Auch die Meinung, der Selige sei gegenüber der absolutistischen Auffassung Aquavivas von der Stellung des Generals für eine mehr kollegiale Selbstverwaltung des Ordens und der einzelnen Häuser gewesen, muß „widerlegt" werden, weil Bellarmin dann angeblich „zu der revolutionären Partei einiger spanischer Jesuiten hingeneigt" hätte. Kann man die Konsequenzmacherei noch weiter treiben? Wenn der Wormser Vortrag so unrecht hatte, wie konnte dann P. Maffeo (Le Bachelet 375[3]) im Jahre 1599 sagen, „Bellarmin habe sich gänzlich geändert, insofern er vorher nicht so sehr Freund des Generals zu sein noch an der Art seiner Regierung Gefallen zu finden pflegte"? Ehe Kneller den Beweis für etwas fordert, was der Gegner gar nicht behauptet hat, hätte er selbst den — freilich für eine normale Logik unmöglichen — Beweis für seine Beschuldigung erbringen sollen. Er gibt ferner selbst zu, daß „persönliche Heiligkeit und Regierungsgabe, Gelehrsamkeit und Regierungsgabe sehr verschiedene Dinge" seien. Damit entfällt aber auch jede Berechtigung zu der Zurechtweisung Buschbells, weil dieser auf Grund von Briefen des Generals an Bellarmin als Provinzial von Neapel sagte, dieser habe sich als Verwaltungsbeamter nicht besonders bewährt. Seine Erklärung der einschlägigen Stellen wird, wenn man zwischen beiden Männern einen manierlicheren Ton voraussetzt, als er in den Streitschriften gegen Buschbell und Baumgarten für ziemlich gilt, jedem mindestens ebenso einleuchten, wie die Knellers (a. a. O., S. 151 ff.), sintemalen der Provinzial selbst sich für einen Verwaltungsposten wenig geeignet fühlte (mi sono sempre giudicato poco atto) und ein hier völlig neutraler Zeuge, der venezianische Botschafter Contarini, auch über den Kardinal noch 1620 urteilte, er sei ein vortrefflicher Geistlicher, aber zu Geschäften tauge er nicht viel[1]. — Ein Heiliger darf sich natürlich niemals über mangelndes Vertrauen eines Vorgesetzten beklagen, muß dies vielmehr schweigend mit Geduld und freudiger Ergebung hinnehmen. So hat sich Bellarmin denn auch nicht, wie Buschbell „verdächtigend" behauptet, beklagt, daß er bei einigen zu seinem Amte gehörigen Geschäften umgangen wurde; er hat sich vielmehr nur darüber gewundert. Letzteres, das wörtlich in dem Briefe vom 19. Juli 1596 steht, wird auch Kneller nicht bestreiten. Ob der

1) Bei Döllinger-Reusch, Selbstbiographie, S. 173.

Unterschied — in einem Briefe des Untergebenen an den Vorgesetzten! — so groß ist, daß Kneller zur Polemik auch über diesen Punkt „gezwungen“ war, um die „Verdächtigung“ gegen seinen Helden abzuwehren, mögen andere entscheiden. — Bellarmin muß eine kindliche, einfältige Natur gewesen sein, weil nach Meinung seiner Panegyriker Einfalt die unverfänglichste Eigenschaft ist, mit der man die Selbstzufriedenheit des Autobiographen erklären und entschuldigen kann; denn Altersschwäche irgend welcher Art ist ja bei dem 71jährigen Manne, der schon in den Fünfzigern über Alterserscheinungen klagt (was auch Kneller [S. 147] anführt!), völlig ausgeschlossen. Daß in den gelehrten Werken Bellarmins, daß in der berühmten Praefatio der Clementina und vollends in den geradezu diplomatische Fähigkeiten bekundenden Briefen, durch die er Streitigkeiten zwischen Verwandten zu vermitteln suchte, wie in den über das Kardinalat handelnden an seinen Bruder Thomas, in denen schon der Gedanke an Eingriffe von Ordensbrüdern in das Briefgeheimnis, noch mehr das raffinierte Verstecken der Mitteilungen in eine für Dritte unverständliche Sprache stutzig machen sollte, von Einfalt sehr wenig, dafür um so mehr von der durch Christus daneben empfohlenen, entgegengesetzten Tugend wahrzunehmen sei, — diese Meinung läßt sich schwerlich mit der Einrede abtun, daß Weltkinder die Sprache eines Heiligen eben nicht verstehen. Baumgartens Erklärung und Entschuldigung der fraglichen Eigenschaft der Autobiographie als Alterserscheinung ist doch viel einleuchtender und überzeugender. Darum wäre es gerade von den Verteidigern Bellarmins ungleich klüger, diese Erklärung ruhig und unbefangen zu prüfen, statt ihren Urheber zu schmähen und ihm Feindschaft gegen den Helden schuldzugeben. Jedermann, der will, muß einsehen, daß der Verfasser der „Neuen Kunde“ seine Auffassung der Autobiographie als Ehrenrettung des Seligen, nicht zu dessen Herabsetzung darlegt. Freilich, der Begriff „Alterserscheinung“ findet sich nicht in Legenden und ist nicht so romantisch wie der der „Einfalt“. Dafür entspricht er aber mehr der Wirklichkeit und tut seinen Dienst besser als jener.

Nach demselben Heiligkeitsbegriff wäre schon der Gedanke unstatthaft, daß ein seines Könnens[1]) und seiner guten Absichten sich

1) Dieses Bewußtsein konstatiert z. B. auch Kneller, Ztschr. f. k. Theol 1923, S. 150.

bewußter, dabei temperamentvoller [1]) und die vielen Anfechtungen schmerzlich empfindender Mann das Bestreben habe, seine Fähigkeiten ungehemmt zu betätigen und dem Machtbereich seiner Gegner entrückt zu werden, und daß er dabei den Weg, der sich ihm ohne sein Zutun eröffnet, gerne betritt, daß, konkret gesprochen, Bellarmin, den Schutz, der sich ihm bot, als Fügung der Vorsehung dankbar annehmend, sich mit dem Gedanken an das Kardinalat vertraut machte, das mehrere Päpste ihm zugedacht, einer geradezu versprochen hatte. Das Glied einer zahlreichen, zumeist in beschränkten Verhältnissen lebenden, beständig um Unterstützung flehenden Familie soll von Bemühungen seiner Verwandten und Freunde, ihm den Purpur zu verschaffen, nichts geahnt haben, ohne heftig und entrüstet dagegen zu protestieren, ohne sofort Schritte gegen die Verleihung dieser Würde zu tun. Tatsächlich hielt Bellarmin das nicht für eine vom Ordensgelübde gebotene Pflicht. Die diese Auffassung rechtfertigenden Umstände wurden dargelegt. Auch wenn die Zuwendungen an seine Verwandten wesentlich über das hinausgingen, was seine Anwälte errechnet haben, so spricht das nicht gegen seine Heiligkeit, sondern nur gegen die Zuverlässigkeit jener Advokaten.

Der Kampf gegen die zur Erde herabziehenden Neigungen ist Pflicht eines jeden Christen, also um so mehr eines Heiligen, die Anerkennung, daß er diesen guten Kampf gekämpft, mithin ein Lob. So hat auch Baumgarten den Kampf Bellarmins gegen die angeborene Ehrliebe rückhaltlos anerkannt. Aber schon von angeborener Ehrliebe, also einer nicht sofort als heldenmütige Tugend

1) Diese Eigenschaft erhellt aus manchen seiner Äußerungen, am meisten vielleicht aus der anscheinend gegen Ende von Pauls V. Pontifikat getanen, die Buschbell in der Festgabe f. Heinr. Finke 1904, S. 114 unter den Aufzeichnungen Jacopo Gallos mitteilt: Discorrendo de pericoloso stato de papi e quanto pochi se ne salvino, respose: „Certa cosa è, che da sedici anni in qua niuno è ito a casa del diavolo". Der Herausgeber bemerkt dazu (Selbstbezeugungen, S. 102), es sei „besonders voller Würze, daß der Todestag des letzten Papstes etwa sechzehn Jahre zurücklag". Gleichwohl findet er (Festschr., S. 111), Bellarmins guter Humor, zu dem sich „freilich eine ziemliche Dosis von Sarkasmus mische" (von der angeblichen Einfalt zeigt sich da freilich immer das Gegenteil), berühre angenehm, weiß er „die Offenheit und edle Freimütigkeit seines Wesens zu rühmen", und ist der Ansicht, die von ihm abgedruckten Äußerungen „lassen uns von neuem Bellarmins ernste Persönlichkeit in durchaus wohltuendem Lichte erscheinen". Redet so einer, der Bellarmin „verdächtigen" will?

zu beanspruchenden Eigenschaft zu reden, scheint manchen eine Beleidigung gegen den Seligen, die deren Urheber allein schon als dessen Feind brandmarkt. Es ist in der Tat schwer, es diesen Anwälten recht zu machen. Meint man[1], auch im Jesuitenorden sei „Platz und Verwendung für eine Mannigfaltigkeit von Veranlagungen und Begabungen, auch bei ihm gelange bei Personen von wirklicher Eigenart nach den Jahren der Jugend diese wieder zum Durchbruch", und weist man auf diese individuelle Eigenart bei Bellarmin hin — die freilich wieder nicht ganz in jenes Heiligkeitsschema paßt —, dann ist's „Verdächtigung" des Seligen; redet man aber von der weitverbreiteten Vorstellung, ein Charakter wie Bellarmin, „frühzeitig in ein Schema [die Erziehung im Orden] gepreßt, gleich allen anderen Ordensgenossen auf demselben Schleifsteine von den Ecken und Unebenheiten der Individualität befreit, könnte wenig Eigenes behalten haben"[2], so gerät Kneller in äußerste Entrüstung. „Pressen in ein Schema, Vergewaltigung der Individualität" — so herrscht er den Vortragenden an — „gibt es nicht in der Aszese der katholischen Kirche und also" — „Folgerungen" sind eine Spezialität Knellers — „auch nicht in der Aszese der Gesellschaft Jesu"[3]. Aber ist denn nicht ein Abschleifen „von den Ecken und Unebenheiten der Individualität", ohne Bild gesprochen: das Eindämmen von üblen Anlagen, Aufgabe jeder Erziehung, also um so mehr „der Aszese der katholischen Kirche und also auch der Aszese der Gesellschaft Jesu"? Und das sollten gleichwohl beide nicht wollen? Ohne allen Zwang zu einer bestimmten Ordnung („Pressen in ein Schema") wird es bei den Jesuiten sowenig abgehen wie bei anderen Instituten und Methoden. Ist das schon „Vergewaltigung der Individualität"? Diese hatte Buschbell gar nicht behauptet, sie ist lediglich wieder ein Werk der beliebten „Folgerungen". Wenn der Vortragende gesagt hätte, „durch die Erziehung und Gestaltung nach den Grundsätzen des Jesuitenordens würden fehlerhafte Naturanlagen ausgeglichen", statt daß er die bildliche Wendung von einem dem Innsbrucker Exegeten mißliebigen „Kirchenlehrer" (zu welcher Würde Kneller, nicht etwa

1) Buschbell, Zur Charakteristik des Kardinals Bellarmin. Vortrag auf der Wormser Generalversammlung der Görresgesellschaft, in der 3. Vereinsschrift 1921 dieser Gesellschaft, Köln 1921, S. 4.

2) Buschbell a. a. O., S. 3. 3) Kneller a. a. O. 1923, S. 153.

Buschbell, jenen Gewährsmann erhebt) entlehnte, wäre er sicher nicht getadelt worden. Also rein ein Streit um Worte! Eine Polemik, zu der man sich „nur sehr ungerne“ und nur „gezwungen“ entschließt, pflegt großzügiger zu sein und nicht an einem Ausdruck zu mäkeln. Weniger wäre mehr gewesen.

Diese Erkenntnis des alten Dichters, daß manchmal die Hälfte mehr ist als das Ganze, geht und ging überhaupt der Bellarminhagiographie allzu häufig in bedauerlichem Maße ab. Es ist zweifellos, niemand hat dem Seligen mehr geschadet, als seine maß- und kritiklosen Panegyriker, die um jeden Preis eine byzantinische Heiligenfigur aus ihm machen wollten, während sie als geschulte Logiker sich hätten sagen müssen: qui nimium probat, nihil probat, und wer alles „widerlegt“, dem traut man nicht mehr. Baumgartens Kritik richtet sich in den allermeisten Fällen nur gegen diese lächerlichen Übertreibungen kritik- und gedankenloser Lobredner, und wie diese immer an lästigen Kritikern Rache nahmen, indem sie die Kritik an ihren Torheiten zur „Feindschaft“ gegen Bellarmin stempelten, sich selber mit diesem identifizierend, so geschieht es auch heute noch. Ebensowenig ist es ein Angehen gegen die kirchliche Auktorität, wenn man z. B. die Relatio Cavalchinis, die in einer Zeit verfaßt wurde, da die historische Kritik noch nicht einmal in ihren Anfängen stand, unter Beiziehung der heute fließenden Quellen nach der Methode der heutigen Historik der sehr nötigen Prüfung unterzieht. Es heißt weder dem Seligen noch der Kirche zu nahe treten, wenn man die Übereifrigen, die den Kandidaten längst vor Abschluß des Beatifikationsprozesses kanonisierten, in ihre Schranken weist.

Im Jahre 1915 fand F. Amann in einem Aufsatze von Nisius einen „erfreulichen Fortschritt gegenüber jener Polemik, die persönliche Verdächtigung nicht verschmähte und den Eindruck erweckte, als ob man es nicht ungern sähe, wenn die kirchliche Autorität zuhilfe käme und dem mißliebigen Gegner den Mund verschlösse“[1]. Was wird er über den „Fortschritt“ der letzten zehn Jahre sagen? Ein Mann von der Ruhe und Vornehmheit Buschbells muß nicht nur über Knellers unerträgliche Konsequenzmacherei, sondern auch über „die Hineintragung sehr übler Zeitungsschreiberunarten in das Gebiet der Wissenschaft“ bittere Klage führen (S. 34). Die üblen Sitten der alten Postulatoren, die gegenüber

1) Bibl. Ztschr. XIII (1915), S. 193.

ihnen widersprechenden Kardinälen unbedenklich mit dem Vorwurf der Lüge aufwarteten, und deren Ungezogenheiten man mit diesen Advokaten begraben glaubte, leben wieder auf — ein Tacchi Venturi fühlt sich ja ganz auf terreno giuridico, non critico, was man seiner ganzen, bei ihm glücklicherweise hier zum ersten und hoffentlich letzten Male begegnenden Kampfart nur allzusehr anmerkt —, ja sie werden, wenn möglich, noch überboten. Es ist kein erfreuliches Zeichen für den Stand der katholischen Wissenschaft, wenn ein sonst ernstgenommener Historiker einem in der Wissenschaft vorteilhaft bekannten Fachgenossen totale miopia intellettuale nachsagt und ihm in Form einer rhetorischen Frage die Fähigkeit abspricht, die Quellen richtig zu verstehen. Und wenn er sich wenigstens der empörenden sittlichen Vorwürfe enthalten hätte, als da sind: Übertretung des Gesetzes der natürlichen Ehrbarkeit, unbesonnene Verleumdung, unsinniger Verleumder, verworfener, gemeinster Verleumder, Böswilligkeit usw. usw.! Muß es nicht den peinlichsten Eindruck auf Außenstehende machen und zur Heranziehung des Kriteriums Joh. 13, 35 reizen, wenn die Sache eines Heiligen mit so unheiligen Mitteln verfochten wird? Vollends eines Heiligen, von dessen Kontroversen ein Johannes Kuhn rühmen konnte: dort „findet man keine leidenschaftlichen Ausbrüche, keine Schmähungen und boshafte Verdrehungen der gegnerischen Lehre; er schreibt mit ruhigem Ernst, mit der Würde des echten Gelehrten und mit einer Urbanität, die den Kardinal der römischen Kirche verrät“ [1]. Auch ein „Fortschritt“ in dreihundert Jahren innerhalb desselben Ordens! [2] Der Vergleich wirkt niederschmetternd. Man denkt angesichts der heutigen Polemik an ein Wort Dupanloups über die mit ihr nur zu verwandte Kampfesart L. Veuillots: sie müsse die Meinung erwecken, als stünde es mit unserer Sache so verzweifelt schlecht, daß man für sie mangels guter Gründe nichts vorzubringen wisse als knotige Worte und Injurien. Wenn Tacchi Venturi den Verfasser der „Neuen Kunde von alten Bibeln“, von dem die gelehrte Welt streng wissenschaftliche Werke zu einer Zeit kannte und anerkannte, da sie von der Storia della Compagnia di Gesù in Italia

1) Tübinger Theol. Quartalschr. XXVI (1844), S. 283.

2) Glücklicherweise sind die Bellarmine, was jene Ruhe und Vornehmheit anlangt, auch unter den heutigen Jesuitenkardinälen nicht ausgestorben.

und ihrem Verfasser noch nichts wußte, über „die elementarste Regel der Kritik“ meint belehren zu sollen, die man nicht mit Unrecht in seiner Schrift mißachtet fand, und nach dieser und allen angedeuteten Leistungen noch mit der Tugend der Leidenschaftslosigkeit (!) sich geschmückt sieht, so fragt man sich, wie dieser Mann sich geberden wird, falls er diese Tugend einmal verlöre. Es gehört sodann, zumal bei einem Ordensmanne, schon ein erkleckliches Maß von Selbstbewußtsein dazu, wenn ein Exeget einem Historiker, der seit Jahrzehnten mit anerkanntem Erfolg in seinem Fache tätig ist, nichts geringeres als „völlige Kritiklosigkeit“ vorwirft, weil er „auf Recaldesche Schmähschriften hereingefallen“ (Kneller bei Buschbell, S. VI). Ohne die Frage zu erörtern, ob in diesen „Schmähschriften“ nicht doch Dinge stehen, welche wegzudisputieren die gewandteste Dialektik Mühe haben würde, können wir die andere Frage nicht unterdrücken, ob in die Kategorie von Schmähschriften nicht auch Elaborate gehören, die dem Gegner mit Liebenswürdigkeiten wie die angeführten aufwarten und seine bona fides nicht nur anzweifeln, sondern in Abrede ziehen.

Das von Baumgarten seinem Buche vorgesetzte Motto aus Deut. 25, 13ff., das die Anwendung von zweierlei Maß untersagt, war nicht so unberechtigt, wie zahlreiche Beispiele zeigen, von denen nachher nur ein paar angeführt sein sollen, und wenn Tacchi Venturi dafür ironisch Ps. 151 (150), 5 als passender vorschlägt, so fliegt bei dem Ton und der Haltung seiner Schrift dieser Pfeil auf den Schützen zurück. Baumgartens Ton, den man ja ruhiger und kühler wünschen möchte, der aber anderseits aus langjährigen, teilweise ganz grundlosen und unberechtigt souveränen Angriffen und Verdächtigungen wie aus bitteren persönlichen Erfahrungen wohl erklärlich ist, erscheint geradezu harmlos neben der unqualifizierbaren Gehässigkeit seines Gegners, der, ohne persönlich angegriffen zu sein, sich kein Gewissen daraus macht, mala fede einem Manne nachzusagen, der auf Proben seiner Überzeugungstreue hinweisen kann, zu denen seinen Verkleinerern zum mindesten die Gelegenheit gefehlt hat. Der Vorwurf der Tendenz und die höhnische Heranziehung der altrömischen rabulae fordert — in Anbetracht des Gebarens der neurömischen Bellarminadvokaten und angesichts des „Denkmals exegetischer Not und Kunst“, das Kneller und Tacchi Venturi „zu Ehren ihrer ganzen Zunft errichtet“ — die

Erinnerung an Gracchos de seditione quaerentes heraus. Baumgarten und Buschbell sind beide ohne ihren Willen, ohne alle Tendenz, auf Bellarmin geführt worden, dieser durch seine Beschäftigung mit den Carte Cerviniane, jener durch seine Forschungen über das päpstliche Urkundenwesen, bei denen er auf die Bulle Eternus ille und damit auf die Frage der Sixto-Clementina stieß; so sah er sich an die Bellarmin-Literatur gewiesen und erkannte mehrere ihrer Positionen als unhaltbar. Das geschah alles ohne jede andere Tendenz als die nach Wahrheit. Mit dem Vorwurf der Tendenz sollte darum die Gegenseite vorsichtiger sein, um ihn nicht auf sich selbst zu lenken. Was soll es z. B. heißen, wenn man die Stimme des lange vor Bellarmin selig gesprochenen Kardinals Barbarigo zu entkräften sucht mit dem Hinweis, daß er ganz von seinem conseiller habituel Casanate abhängig sei, also mit diesem nur eine Stimme habe, daneben aber klüglich davon schweigt, daß „die Jesuiten für eine Reihe von purpurati die günstigen Vota ... ausgearbeitet hatten", wodurch die damalige Mehrheit der Vota pro Bellarmino erklärt, aber auch entwertet werden könnte? Gegen den Bericht des Serviten F. Micanzio, eines Freundes und Zeitgenossen Sarpis, daß Bellarmin den letzteren zweimal freundlich grüßen ließ (welche Äußerung schöner Menschlichkeit gegen die Seligsprechung geltend gemacht wurde, daher den Verfechtern derselben unbequem war), bemerkte der nach einer oben mitgeteilten Äußerung so grenzenlos gläubige Cavalchini methodisch richtig: die Tatsache sei nicht erwiesen, denn sie werde von einem anonymen Biographen erwähnt, dessen Buch erst 1646 erschienen, der also nicht Zeitgenosse gewesen sei (eine „Folgerung", die freilich auf falscher Voraussetzung beruhte); für Bellarmin aber wird das „Zeugnis" auch von solchen angenommen, die Jahrhunderte nach ihm gelebt haben.

Ist das nicht eine skrupellose Anwendung von zweierlei Maß? Aber es sind nicht die einzigen Fälle. Kneller erklärt (1923, S. 221) mit sittlicher Entrüstung gegen J. Recalde: „Leute, die es nicht wagten, mit ihrem Namen für ihre Angriffe einzustehen, charakterisierten eben damit ihre Schriftstellerei am besten." Nun, der Artikel in den „Nachrichten aus den deutschen Ordensprovinzen der Jesuiten" 1923, Nr. 15 war doch auch ein Angriff gegen Baumgarten und Buschbell zugleich, und trotzdem anonym, und er hatte nur die Gegnerschaft zweier einzelstehender Gelehrter zu gewär-

tigen, nicht, wie eine Schrift Recaldes die eines großen, mächtigen Ordens, wodurch die Anonymität begreiflich erscheint. Und was folgte aus dem Knellerschen Grundsatz — hier wären die beliebten „Folgerungen“ einmal ganz vorzüglich am Platze gewesen! — für den seligen Bellarmin, der nach des Jesuiten Sommervogel Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes zwei Werke, die ebenfalls Angriffe waren, unter Decknamen herausgab, zu denen noch das mit dem Pseudonym Franciscus Romulus kommt? Von diesem Romulus sagte John Barclay, er sei mit Bellarmin geboren und werde mit ihm sterben, die Identität beider folge aus Stil und Gedanken, und der treffliche Eudämon-Joannes, der alles wußte und im Auftrage Bellarmins dem jüngeren Barclay 1613 antwortete, sagte darauf nichts![1] Was folgte ferner aus jenem Kanon für alle die Jesuiten, welche die etwa 6000 im genannten Werke Sommervogels aufgeführten Schriften verfaßten, unter denen doch recht viele ebenfalls Angriffe enthielten, z. B. die gegen Clemens XIV. gerichteten? Auch die gehässigsten und bodenlosesten Verdächtigungen gegen mich in den Stimmen aus Maria Laach sind anonym erschienen, wenn auch der Vogel Otto Pfülf S. J. an seinem lieblichen Gesange zu erkennen war. Ich mache niemandem einen Vorwurf, wenn er lieber anonym oder pseudonym schreibt. Aber wer es beim einen verübelt, müßte es gerechterweise auch beim anderen tun. Solche hochmögende Wahrsprüche können sehr zweischneidig sein. Die unentgeltliche Versendung Recaldescher Schriften[2] wird von Kneller nicht eben beifällig berichtet; aber auch die viel teurere von Tacchi Venturi ist, wie es heißt, auf diese Weise verbreitet worden. Was dem einen recht ist, sollte dem anderen billig sein.

Die Lage eines Schriftstellers, der eine große, über viele literarisch tätige Kräfte verfügende Gesellschaft hinter sich weiß, ist bei einer Polemik immer günstiger, als die eines Privatgelehrten oder sonst einzelstehenden Forschers. So dürfte man bei jenem geringere Nervosität und eine gewisse Ruhe erwarten. Aber das

---

1) Döllinger-Reusch, Selbstbiographie, S. 88f. Vgl. jetzt das direkte Eingeständnis Bellarmins bei Le Bachelet, S. 84 mit N. 2.

2) Das Ausrufezeichen, das Kneller (a. a. O., S. 225) zu dem extorqués („erpreßt“ wäre wohl richtiger deutsch als „herausgepreßt“) Recaldes setzt, gilt eigentlich dem Papste, in dessen sehr bekannter, von Kneller ausführlich behandelter Bulle es sich findet (litteris extortis potius quam impetratis).

Gegenteil ist der Fall. Der Klage Buschbells über „die Art, wie die Schriftsteller unter Bellarmins heutigen Ordensgenossen seine Verteidigung führen und Andersdenkende niederzuknütteln bemüht sind", sollte endlich der Boden entzogen werden. Dem Gegner die bona fides abzusprechen, also Schreiben gegen besseres Wissen schuldzugeben, wie Tacchi Venturi es Baumgarten gegenüber für erlaubt hält, gilt sonst als grober Verstoß gegen den literarischen Anstand und ist es jedenfalls gegen die christliche Liebe. Am übelsten wirkt die „Art" — wenn man das Verfahren nicht zutreffender benennen will —, die kirchliche Auktorität in den Streit hereinzuziehen und für sich mobil zu machen. Tacchi Venturis an Mißtönen reiche Schrift hat den schrillsten auf den Schluß aufgespart: eine unverblümte Denunziation des Gegners, dessen Buch in flagrante antitesi con un solenne decreto di un Romano Pontefice stehen soll. Nachdem schon im Titel die von Tacchi Venturi bekämpften Schriften als gegen Bellarmin bzw. contro la sua santità gerichtet hingestellt worden, gingen sie also nach dem Schlußsatze auch gleich contro Sua Santità. Eines ist so unwahr wie das andere. Wenn freilich Kneller, im Einlegen anscheinend so tüchtig wie im Auslegen, durch seine heillosen „Folgerungen" es fertig bringt, den vornehmen und maßvollen G. Buschbell, aus dessen Schriften die unverkennbarste Verehrung für Bellarmin spricht, zu beschuldigen, er habe diesem nichts Geringeres als Bruch des Ordensgelübdes, Verletzung von dessen Geist vorgeworfen, ihn einen Lügner und Heuchler gescholten, so daß Bellarmin nach ihm „nicht einmal ein leidlich verständiger Mensch" wäre; wenn ein Ordensmann, der akademischer Lehrer der Theologie an einer deutschen Universität ist, gegen einen gläubigen, überzeugungstreuen Glaubens- und Volksgenossen solche Beschuldigungen erhebt, die er bei einiger Prüfung als Verleumdungen hätte erkennen müssen; wenn das am grünen Holze geschieht, was soll man dann von Nichtkatholiken und Ausländern erwarten, denen unsere Gedankenwelt bzw. Sprache mehr oder weniger fremd ist? Womit freilich noch nicht gerechtfertigt sein soll, daß der Historiker Tacchi Venturi — hier möchte man die Knellersche Terminologie entlehnen — mit „völliger Kritiklosigkeit" auf die Anklageschrift seines exegetischen Ordensgenossen „hereinfällt", diese als stringentissima recensione preist, statt sie als Entstellung abzulehnen, und einfach gegen le accuse contro la

sua santità (mit großem und kleinem S) sich ereifert. Das trifft nicht einmal bei Baumgarten zu, den das Temperament bisweilen fortreißt. Versagen des Gedächtnisses, Alterserscheinungen, Neigung zur Ehrliebe, die aber bekämpft wird, auch Reizbarkeit — das sind doch keine Instanzen gegen die Heiligkeit und auch von Baumgarten nicht als solche, sondern, was man immer verschweigt, als Erklärung und Entschuldigung mancher uns befremdenden Erscheinung an Bellarmin geltend gemacht. Von accuse gegen ihn konnte in den meisten Fällen nur reden, wer ihn mit seinen kritiklosen Lobrednern identifizierte. Dazu aber und vollends zu deren Identität mit der kirchlichen Auktorität hat es glücklicherweise noch gute Wege. Weder durch das Schreiben vom 22. Dezember 1920 noch durch den Akt vom 15. Mai 1923 sind all die Kritiklosigkeiten, Torheiten und Geschmacklosigkeiten dieser Panegyriker kanonisiert, die dem Seligen wie der katholischen Heiligenverehrung durch ihre Übertreibungen mehr geschadet haben, als man zu ahnen scheint. Wer nicht alles gelten läßt, was die Postulatoren als Beweise für Bellarmins Tugend beibrachten, hat diese selbst so wenig bezweifelt, wie einer das Dasein Gottes leugnet, der diesen oder jenen Beweis für dasselbe bemängelt. Mit der flagrante antitesi zu dem päpstlichen Dekret hat es also eine ähnliche Bewandtnis, wie mit jener somma probabilità, von der wir das Gegenteil als evident kennen lernten. Die Denunziation war also sehr überflüssig.

Solche Kampfesmittel, die vom Gebiet der Wissenschaft weit abliegen, müssen den Streit verbittern. Ihre Beiseitelassung wäre eine unerläßliche Voraussetzung für eine doch wohl erstrebenswerte Verständigung. Eine andere wäre der Verzicht auf die Gepflogenheit und auf die Forderung, dem ganz im tätigen Leben stehenden, mit gesundem Wirklichkeitssinn begabten und durch echte Menschlichkeit gewinnenden Bellarmin um jeden Preis eine weltentrückte, jeden Kampfes und jeder wirklichen Entwicklung bare byzantinische Heiligkeit anzudichten, gegen die sein ganzes Wesen, seine Worte, seine Schriften, seine Taten protestieren. Eine dritte Voraussetzung endlich wäre eine rückhaltlose Veröffentlichung des gesamten, ungeschmälerten Bellarminschen Nachlasses, soweit er noch vorhanden ist, mit allen zu seinem Verständnis beitragenden Urkunden. Das wäre einmal eine großzügige, befreiende Tat, die vieler Unsicherheit und vielem Mißtrauen ein Ende machte.

Ein Vorläufer des Synkretismus in Frankfurt a. M.

Von Karl Bauer, Münster.

Es ist längst beobachtet worden, daß den Bemühungen Calixts um eine Verständigung über die Unterscheidungslehren namentlich der Lutheraner und Reformierten bereits Versuche von reformierter Seite vorangegangen sind. Man blieb dabei nur den Traditionen Zwinglis[1] und Calvins[2] treu. Die Heidelberger Schule war in dieser Richtung besonders eifrig, wie die Admonitio christiana des Zacharias Ursinus und der Neustadter Theologen 1581[3] und das Irenicum des David Pareus 1606[4] zeigen.

Von der Pfalz bestanden Beziehungen kirchlicher Art nach Frankfurt a. M., seitdem die Synode von Emden 1571 die beiden reformierten Gemeinden der Stadt mit den Fremdengemeinden in Schönau, Heidelberg, Frankental und St. Lambert zu dem sog. Pfälzer Kreis zusammengeschlossen hatte, dessen Synoden seit 1572 bis 1609 ziemlich regelmäßig tagten[5].

Unter diesen Umständen hat es nichts Überraschendes, wenn wir im Jahre 1610 von einem Versuche hören, den der Pfarrer der wallonischen Gemeinde in Frankfurt unternahm, um eine Verständigung mit den Lutheranern über die hauptsächlichsten Streitpunkte — Prädestination und Abendmahl — herbeizuführen[6].

Der Mann, der diesen Versuch wagte, gehört zu den Persönlichkeiten, die zu ihrer Zeit sich in ihrem Kreise unbestreitbare Verdienste erworben haben, von denen aber nur eine sehr spärliche Kunde

1) Opera. Ed. Schuler-Schultheß VIII, S. 577. 2) Op. V, S. 321.

3) K. Müller, Kirchengesch. II, 2, S. 581.

4) K. F. Vierordt, Gesch. der ev. Kirche im Großh. Baden II, S. 18f. 416f.

5) F. C. Schröder in Troisième Jubilé séculaire de la fondation de l'église réformée française de Francfort s. M., 1854, S. 65.

6) Dechent, Kirchengesch. von Frankfurt a. M. seit der Reformation, erwähnt den interessanten Vorgang überhaupt nicht. Wenigstens das Tatsächliche findet sich F. R. (= Frankf. Rel.-Handlungen) II, S. 144 und in der Kirchen-Geschichte von denen Reformirten etc. (1751), S. 254f. Die folgende Darstellung benutzt das Material des Frankfurter Stadtarchivs in Act. ref. (Akten über das franz. und niederländ. Kirchenwesen) IV, Bl. 71—96.

auf uns gekommen ist[1]. Timotheus Potérat „aus Bern" (ob gebürtig oder wohnhaft in dieser Stadt, bleibt unklar) war im November 1604 in den Dienst der Frankfurter Gemeinde getreten, in der er das Pfarramt mit Clément du Bois bis zu dessen im Januar 1609 erfolgten Tode teilte. Er überlebte seinen Amtsbruder um 21 Jahre, hat also die kritischen Zeiten des Dreißigjährigen Krieges miterlebt und sich durch die Treue und Charakterfestigkeit, welche er damals bewies, das ehrenvolle Zeugnis erworben, daß er es gewesen sei, der im Vereine mit den Ältesten und Diakonen die Gemeinde aufrecht erhalten habe[2].

Seine Bemühung um einen Ausgleich zwischen Lutheranern und Reformierten in der Lehre fällt in die Anfangszeit seiner Amtsführung in Frankfurt, und man gewinnt den Eindruck, als seien der Anlaß dazu die Erfahrungen gewesen, die er gerade damals mit der Feindseligkeit der Lutheraner gegen die wallonische und die niederländische Gemeinde machen mußte. Es war noch nicht lange her, daß auch der ein Menschenalter stillschweigend geduldete Privatgottesdienst der Gemeinden in der Stadt hatte eingestellt werden müssen und infolgedessen eine starke Abwanderung nach Hanau erfolgt war. Auch die Erlaubnis zum Bau eines hölzernen Bethauses vor dem Bockenheimer Tor, die der Rat, erschreckt durch den Wegzug so vieler steuerkräftigen Elemente, 1601 erteilt hatte, hatte wenigstens auf die lutherischen Prädikanten der Stadt keineswegs begütigend gewirkt. Potérat konnte sich selber davon überzeugen, als er am 14. Januar 1606 in der Barfüßerkirche miterleben mußte, wie sein Kollege von der niederländischen Gemeinde, Isaak Genius, der bei einer Taufe Gevatter stand, deshalb von dem amtierenden Pfarrer Maternus Kohler[3] vor allen Anwesenden in einer so würdelosen Weise geschmäht wurde, daß der Rat Kohler deswegen seine Mißbilligung aussprechen mußte[4]. Und als am 29. Juli 1608 das

1) Vgl. über ihn Schröder, S. 50 und 54.

2) F. C. Ebrard, Die franz.-ref. Gemeinde in Frankfurt a. M. 1554—1904, S. 114 f.

3) Er war ein geborener Frankfurter, am 14. Oktober 1597 in das lutherische Prediger-Ministerium der Stadt eingetreten und ist am 9. August 1611 gestorben. Grabau, Das ev.-luth. Pred.-Min. der Stadt Frankfurt a. M., S. 615.

4) Bericht Kohlers an den Rat in den Akten des ev.-luth. Prediger-Ministeriums in Frankfurt a. M., Streitigkeiten mit den Reformierten betr., Bd. 1, Nr. XXXIV.

hölzerne Bethaus, unverkennbar infolge von Brandstiftung, bis auf den Grund niederbrannte, stand das Prediger-Ministerium nicht an, dem Rate zu erklären, ohne Zweifel habe der gütige, weise Gott heimlich sein Werk dabei gehabt[1]. In demselben Sinne waren Gutachten gehalten, die sich das Ministerium und einzelne seiner Mitglieder von der Tübinger theologischen Fakultät[2], von Dr. Balthasar Mentzer in Gießen[3] und Dr. Johann Pappus in Straßburg[4] verschafften, und die auf die Warnung von Pappus hinauskamen, sich wohl zu hüten, ne ulla ratione ac ne tacito quidem aliquo syncretismo Deus offendatur.

Aber war nicht gerade ein solcher syncretismus das Gebot der Stunde? War es nicht gerade jetzt durch die Zeitverhältnisse gefordert, von jenen alten Bewohnern Kretas zu lernen, von denen man bei Plutarch las: sie seien zwar oft in Streit miteinander gewesen, aber wenn dann von außen ein Feind gekommen sei, hätten sie sich ausgesöhnt und zum Schutze ihrer bedrohten Kreta sich miteinander verbündet?[5] Die Zeichen der Zeit standen seit den Ereignissen von Donauwörth (1606—1607) auf Sturm. Wenigstens ein Teil der evangelischen Reichsstände hatte den Ernst der Lage erfaßt und sich am 4. Mai 1608 in der Union zu gegenseitigem Schutze gegen weitere Verletzungen der Reichsverfassung zusammengeschlossen. Es waren Lutheraner wie der Markgraf Georg Friedrich von Baden-Durlach und Reformierte wie der Pfälzer Kurfürst, der an die Spitze trat. Und als am 10. Juli 1610 eine Reihe katholischer Fürsten sich in der Liga verbündeten, da rückte mit der Erwähnung der Religion in der Stiftungsurkunde die Gefahr eines Religionskrieges wie ein unheimliches Menetekel drohend nahe. Was lag unter diesen Umständen näher für einen weitblickenden, friedliebenden und geschulten Theologen, als den Beweis zu erbringen, daß man mit gutem Gewissen sich zur gemeinsamen Abwehr der Gefahr vereinigen könne, da es selbst in den strittigsten Punkten möglich sei, zu einer Verständigung zu gelangen?

Aus solchen Erwägungen will der Versuch Potérats verstanden sein. In der Widmung, mit der der reformierte Prediger seine Schrift am 21. Februar 1610 dem Rat und den Bürgern der Stadt

1) Ebenda Nr. XXXVI. 2) F. R. II, Beil. 49.
3) Noch unveröffentlicht. Akten des luth. Pred.-Min., Nr. XXXVII.
4) Ebenda Nr. XXXVIII. 5) R.-E.[3] 19, S. 239f. Art. Synkretismus.

zueignete, heißt es deshalb sogleich zu Beginn: Mihi huius seculi miserrimum et vndique toti Ecclesiae Christi minitantem statum consideranti, Consules, Senatores ac Ciues amplissimi, spectatissimi, Nihil fuit molestius nihilque grauiorem peperit moerorem quam quod vidi inter Euangelicos de quibusdam christianae religionis capitibus, maxime vero de praedestinatione et S. Domini Coena controuerti. Besonders schmerzlich war ihm, daß der Streit, der zu Luthers und Bucers Zeiten glücklich beigelegt worden, neuerdings nicht nur wiederaufgelebt, sondern auch verschärft worden war. Der Grund schien ihm nicht in der Sache selbst zu liegen, sondern in dem Argwohn, mit dem man beiderseits einander gegenüberstand. Der ganze Streit war ihm nur ein Streit um Worte. Um nun das Seine zur Beseitigung des Zankes beizutragen, womit er nicht gegen seine Bürgerpflicht zu verstoßen hoffte, hielt er es für das Beste, ganz schlicht und offen die reformierten Anschauungen von Gnadenwahl und Abendmahl darzulegen, um die sich ja schließlich die ganze Kontroverse drehe. Dabei hatte er zu dem frommen und gütigen Sinn der Frankfurter das Vertrauen, daß seine Ausführungen inter hodiernos mundi et satanae[1] tumultus atque insidias eine freundliche Aufnahme bei ihnen finden würden.

Das Scriptum Timothei Poteratij de Praedestinatione et Coena Domini[2] stellt für die Erörterung über die Prädestination zwei grundlegende Sätze auf, contra quas nefas esse ducimus hoc argumentum tractare:

1. Non licere cuiquam aliam praedestinationis notitiam appetere, quam quae verbo Dei explicatur. „Velle enim scire consilium Dei (ut inquit D. Lutherus) est fieri velle aequale Deo.“ Tom. II om. op.

2. Siquis doctrinam de aeterna Dei praedestinatione eo modo proponat, ut vel Deus statuatur author peccati, vel perturbatae mentes ex ea nullam consolationem haurire possint, sed magis in desperationem adigantur, vel impoenitentes in sua securitate et impro-

1) Angesichts von K. Müller II, 2, S. 588 könnte man versucht sein, in Potérat hiernach einen Nachfolger des Acontius („Stratagemata Satanae“) zu erblicken. Bei der großen Rolle aber, die der Satan in dem Denken des ganzen damaligen Geschlechtes spielte, bedarf es dieser Vermutung nicht, die sonst durch nichts nahegelegt wird, während die Verbindungslinie mit Ursinus deutlich ist.

2) Original Act. ref. IV, Bl. 92—96. Es ist das Exemplar, welches P. am 11. Januar 1611 abliefern mußte. Ebenda Bl. 82—91 eine deutsche Übersetzung.

bitate confirmentur, Is ab omnibus pro impostore habeatur, qui non ex afflatu spiritus s. sed ex instinctu Diaboli ita[1] doceat.

Von diesem Standpunkte aus gelangt Potérat zu folgenden vier Thesen:

1. Primum constanter asserimus et firma fide credimus, Nullius plane peccati Deum esse authorem. Diesen Satz führt er aus mit Bezug auf den Fall Adams, die Erbsünde und die einzelnen Sünden:

a) Non lapsus Adami, quia Deus hominem ab initio creavit non aliqua peccati labe inquinatum, sed optimum, integerrimum, sanctissimum, iustissimum, immo ad suam imaginem, cum intellectu etiam plane divino et voluntate liberrima sanctissima. Verum suadente Diabolo, nemine tamen rogante, libera haec voluntas a Deo ad ipsummet Diabolum defecit, ita ut prima istius peccati causa non sit alia quam ipse Diabolus impellens et hominis voluntas libere obtemperans. Quod si his ita expositis quaeratur, cur Deus permiserit hoc Satanae, ut tentaret Heuam, aut cur non impediverit Adami lapsum: Modeste cum D. Luthero[2] respondemus: „Quod Domino sic placuit ut periclitaretur Adam"; vel cum D. Jacobo Heerbrando in Tubingensi Academia Theologiae Professore[3]: „Quia non debuit hoc illis, nec voluit. Cur vero noluerit, non est nostrum curiose in arcana Dei consilia inquirere aut voluntatis ipsius rationem investigare, nec ad eam necessitatem arctandus Creator, ut nobis rationem actionum suarum reddere cogatur. Noluit, quia sic expedire sibi visum est."

b) Non originalis peccati, quia est totum ab ipsomet lapsu primorum parentum, qui quidem lapsus est tanquam mala quaedam radix, quae in omnibus putridum germen iam ab ipsa conceptione gignit, unde et in peccatis nati et concepti dicimur[4]. Quod si quis etiam hic quaerat, quare Deus permisit Adamum ruere, et cur nos omnes eodem peccato infectos condit, cum potuisset illum servare et nos aliunde vel primum purgato semine creare? Ad hanc quaestionem factam a Luthero cum Lutheromet[5] respondemus: „Deus est, cuius voluntati nulla est causa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius.

1) Original: et. 2) Anmerkung der Vorlage: Tom. 1 (Gen. 19).
3) Anmerkung der Vorlage: In disputationibus theologicis.
4) Anmerkung der Vorlage: Psalm 51.
5) Anmerkung der Vorlage: Tom. 3 om. op.



Sed ipse[1] est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura, aut causa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod vult."

c) Nullius actualis, quia fluunt illa omnia ab originali peccato tanquam a suo fonte, unde Jacob. 1, 15: Cupiditas postquam concepit, parit peccatum. Etsi porro nullum peccatum committi citra providentiam Dei, quae omnes omnium hominum actiones ad sui gloriam moderatur, et hoc etiam respectu mala non minus quam bona necessario fieri fateamur: Fortiter tamen asserimus Deum hic non posse nisi cum execrata blasphemia authorem peccati constitui. Primum quia necessitas illa non est coactionis, sed immutabilitatis. Deinde quia Deus non infundit malitiam in voluntates impiorum, nec illas impellit aut allicit ad peccandum, sed malas (quales illas invenit ex corruptione, quae sequuta est aversionem a Deo) iuste ac sapienter dirigit ac flectit ad persequenda vel fugienda haec vel illa obiecta, ut tale nihil cogitantes impii, quod manus et consilium Domini decrevit, impleant. Sic venditio Josephi non fit sine Dei voluntate, immo illam divina providentia in totum gubernat, eandem voluerunt et fratres ipsius, similiter et Satan, sed hi omnes male cupiunt Josephum perditum, Deus vero hac mala ipsorum voluntate utitur ad nominis sui gloriam.

2. Ut omnes in genere peccatores ad poenitentiam invitemus, cum Ezechie 18 docemus: Quod si aversus fuerit impius ab omnibus peccatis suis, quae fecit, et fecerit iustitiam, vivendo vivat. Item sicuti eos solos censemus reprobos, qui in sua perseveraverint incredulitate, ita pro electis habendos dicimus, quotquot vera fide in Christum crediderint. Verum si hic quaeritur, quare Deus vitium incredulitatis non in omnibus potenter tollat, cum non sit in potestate hominis, aut cur illud ei imputet, cum non possit homo eo carere? Respondemus cum Luthero[2]: Talia non licere quaerere, ac si multum quaeras, nunquam tamen invenias, sicuti Paulus Rom. 9 dicit: Tu quis es, qui respondeas Deo? Nullum interim incredulum excusatione dignum dicimus, quia invitati omnes ad credendum, tum divinis operibus, tum verbo Dei, obduraverunt nihilo minus.

1) Vorlage: ipsa.

2) Anmerkung der Vorlage: Tom. 3 om. op.

3. Ut releventur fracti peccatores et consolentur perturbatae mentes, asserimus, Christi oves, ex quarum sunt numero, quicunque crediderint, nunquam perire posse, vel ut ipsissimis Heerbrandi verbis[1] utar: „Ad vitam praedestinatos finaliter non excidere. Etsi enim ceciderint sicut David, Petrus et alii, tamen non colliduntur, quia Dominus supponit manum suam."

4. Adversus Epicuri de grege porcos, qui doctrina praedestinationis abutuntur ad omnem libidinem, praeter quam quod illos diuino iudicio ob tam blasphemas voces committimus, affirmamus insuper cum Paulo, conditos nos esse non ad impia sed bona opera, quibus nobis tantum est incumbandum, quantum cupimus de nostra electione esse certi; per haec ipsa enim teste Petro 2. episto. 1. 10. firma redditur nostra electio.

Man darf sich bei der Prüfung dieser Sätze nicht täuschen lassen durch die geflissentliche Berufung auf Luther und Heerbrand. Die Sätze, welche Potérat von Luther zitiert, sind weniger für das eigene theologische Denken des Reformators charakteristisch, stellen vielmehr die bleibende Nachwirkung des Nominalismus Occams bei ihm dar und empfahlen sich einem reformierten Bearbeiter der Prädestinationslehre deshalb, weil von diesem voluntaristischen Gottesbegriffe aus, der das Wesen Gottes in die Allmachtswillkür setzte, gerade das Irrationale der Gnadenwahl ohne weiteres einleuchtend scheinen mußte. Heerbrand aber, der von Melanchthon ausgegangen war und erst angesichts der vollendeten Tatsache der Konkordienformel seine Dogmatik der lutherischen Orthodoxie einigermaßen angeglichen hatte, gehörte zu denjenigen Theologen des Luthertums, mit deren Anschauungen einem Reformierten noch am Anfang des 17. Jahrhunderts eine Verständigung möglich schien.

Was uns an den Ausführungen Potérats am meisten auffallen muß, ist ihre Absage an die supralapsarische Denkweise, die sich soeben gegen die holländischen Remonstranten siegreich erhob und im Begriffe stand, auf der Dordrechter Synode symbolisches Ansehen zu erlangen. Hierauf muß um so mehr aufmerksam gemacht werden, als einer der Hauptvertreter dieser Denkweise, Franz Gomarus, erst kürzlich sieben Jahre lang (1587—1594) als Pfarrer der niederländisch-reformierten Gemeinde in Frankfurt gewirkt hatte. Sofern

1) Anmerkung der Vorlage: In disputationibus theologicis.



man unter Berufung auf ihn die Frankfurter Reformierten als Supralapsarier beanspruchen konnte, war allerdings eine Verständigung zwischen ihnen und den Lutheranern in der Prädestinationslehre ausgeschlossen, und es mußte Potérat daran gelegen sein, in diesem Stücke stillschweigend, aber deutlich von Gomarus abzurücken.

Er konnte das um so eher tun, als die Traditionen der reformierten Gemeinden in Frankfurt von ihren Anfängen an in der Lehre von der Gnadenwahl infralapsarisch waren. Maßgebend war das Glaubensbekenntnis Poullains von 1554. Hier hieß es, daß uns Gott „vor Grundlegung der Welt ohne Rücksicht auf irgend etwas Gutes, das in uns wäre, erwählt hat". Die supralapsarischen Konsequenzen des prädestinatianischen Gedankens lehnte Poullain dabei ab. Wie Potérat, so wollte schon er „Gott nicht zum Urheber irgend einer Sünde machen, da er ja selber nicht ein Gott ist, dem gottloses Wesen gefällt; vielmehr kommt die Sünde, welche in den Taten der Menschen sich zeigt, von dem verkehrten Willen derselben, nicht von Gott, der höchst gerecht ist und alles, was recht ist, lieb hat".

Ihren Kommentar finden diese Sätze in den Bemerkungen über die Prädestination, welche Poullain bereits 1547 in seinen Traktat über das Abendmahl hatte einfließen lassen. Hier hatte er die Wiedergeburt zurückgeführt auf la seule bonne uolonté du Pere, nous ayant esleu et predestiné a ce auant la constitution du monde, und demgemäß diejenigen, welche an Christus glauben, als die Erwählten (esleuz) bezeichnet. Wenn er dabei auch, wie später noch in seinem Glaubensbekenntnis erkennbar ist, eine gemina praedestinatio kennt — die Angriffe auf die Gottheit und Menschheit Christi sind mit Zulassung des Herrn erfolgt, afin que les reprouuez ne uiennent a la uerité —, so ist doch die Unterscheidung von electi und reprobi nicht das Ergebnis theologischer Spekulationen, sondern einfach die Übernahme eines biblischen Sprachgebrauches für einen Tatbestand des wirklichen Lebens, der auf Gott zurückgeführt wird. Mit anderen Worten: Poullain vertrat die Prädestinationslehre nicht in der weiter entwickelten Form, die sie durch Calvin erhalten hat, sondern in ihrer vorcalvinischen Ausprägung durch Bucer.

Wir stehen damit vor dem interessanten Tatbestand, daß bei den synkretistischen Bestrebungen am Anfang des 17. Jahrhunderts

auch die Bucersche Theologie noch einmal zu Ehren gekommen ist, die sich ja für diese Zwecke ihrer ganzen Art nach besonders empfahl.

Dies gilt nun ebensosehr, wie von dem ersten, auch von dem zweiten Streitpunkte, zu dem sich Potérat in seinem Scriptum äußerte, von der Lehre von dem heiligen Abendmahle.

Auch hier stellt Potérat einen Satz von grundlegender Bedeutung, an die Spitze: Plane hic subscribimus Concordiae Vuitembergicae, sed vt res omnibus fiat clarior, ipsammet Concordiam vna cum expositione Buceri apud Helvetios et postmodum ab Heluetiis ad Lutherum missa et Lutheri super hac re ad Heluetios amicissimas literas subiiciemus.

Demgemäß folgen hier:

1. Die Wittenberger Concordie mit ihren drei Artikeln über die Abendmahlslehre und den Abmachungen über das künftige Vorgehen, samt den beiderseitigen Unterschriften,

2. Buceri declaratio Vuitebergensis concordiae ab Helvetiis vna cum ampliori suae ipsorum confessionis expositione ad D. Lutherum missa [1],

3. Lutheri literae ed Heluetios, in quibus ipsorum confessionem, eiusque ampliorem Declarationem approbat, cum iis Concordiam inire cupiens [2].

Auf die Aufstellung eigener Sätze über das Abendmahl verzichtet Potérat. Nach der Mitteilung der drei Dokumente schließt er seine Schrift mit den Sätzen:

O quam suaves, quam dignae lectione, quantopere promouendae concordiae studio plenae literae. Faxit Deus Iustissimus, potentissimus, vt et his tandem aliquando pareamus et omni suposita ab vtraque parte amarulentia, atque valere iussis partim curiosis, partim inutilibus quaestiunculis, nos in Christo Jesu Domino ac seruatore nostro amanter complectamur, Amen.

Entsprechend ihrer Widmung, ließ sich Potérat die Verbreitung seiner Schrift in Frankfurt angelegen sein. Er begründete das später vor dem Rate damit, daß er sich Urteile über sie habe verschaffen wollen. Auch nach auswärts — nach Genf, Augsburg und Leipzig — verschickte er Exemplare. Es war seine Absicht, das Schriftchen

1) Corp. Ref. III, S 78—81.

2) Vom 1. Dezember 1537. E. A. 55, S. 190, Nr. 563. Vgl. Enders XI, S. 294 ff.

in Genf in hundert Exemplaren drucken zu lassen, und er hatte deshalb mit einem Drucker daselbst Verhandlungen angeknüpft [1].

Ehe diese jedoch zu einem bestimmten Ergebnis führten, erhielten die Frankfurter Prädikanten Kenntnis von der Arbeit, und unter Vorlage einer Abschrift, die sie sich verschafft hatten, wandten sie sich am 10. Januar 1611 Beschwerde führend an den Rat [2], um sich nicht, falls die Abhandlung auch in fremde Hände komme, dem Scheine auszusetzen, als seien sie mit dem Inhalte einverstanden. Sie gingen aus von dem Worte Christi (Matth. 7, 15): „Sehet euch vor vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe." Die Schafskleider waren in diesem Falle die drei Urkunden über die Abendmahlslehre. Daß diese dem Wortlaute nach lutherisch seien, mußten die Prädikanten zugeben. Um so bestimmter erklärten sie den Sinn, in dem Potérat sie nehme, als calvinisch.

Im einzelnen bemerkten sie zu dem Satze Potérats, der Streit drehe sich mehr um Worte, als um die Sache, mehr deutlich als höflich: wenn er das selber glaube, so müsse er sehr einfältig, wo nicht blind sein, da doch genugsam bekannt sei, was Luther von Gnadenwahl und Abendmahl gelehrt, und welch ein Gegensatz hierin zwischen ihm und Zwingli bestanden habe. Tatsächlich gehe auch Potérat nicht mit Luther, sondern mit Calvin und lasse die Haderreden der Calvinisten passieren, ja er suche sie sogar in Schutz zu nehmen, und wenn die Prädikanten das rügten, so rede er von falschen Deuteleien.

Bei den Ausführungen über die Gnadenwahl machten sie Potérat den Vorwurf: er habe nicht von Punkt zu Punkt unterschieden, was er vom Fall Adams, der Erbsünde und der wirklichen Sünde halte. Sonst würde man an den Klauen den Löwen erkannt haben. Tatsächlich komme auch er auf die calvinische Auskunft hinaus: es habe Gott gefallen, daß Adam sündigen sollte. Luthers und Heerbrands Zeugnis führe er dafür aber zu Unrecht an, denn diese hätten dergleichen nie gelehrt. Zudem bekenne er, daß keine Sünde ohne Gottes fürsichtige Regierung geschehe, und daß das Böse mit derselben Notwendigkeit getan werde, wie das Gute. Was sei das anders, als die allgemeine Lehre der Calvinisten, die die Sünde Gott also zuschrieben, daß er sie nicht allein wolle, sondern daß sie

1) Act. ref. IV, Bl. 79 a. 2) Ebenda Bl. 71—78.

auch notwendigerweise geschehen müsse? Was heiße das anders, als Gott zum Urheber der Sünden machen? Das Exempel Josephs beweise nichts; denn mit keinem Buchstaben sei hier die Rede davon, daß Gott der Brüder Josephs verräterische Tat gewollt habe. Es heiße nur, Gott habe gedacht, mit Joseph gut zu machen, was seine Brüder böse machen wollten; Gott habe also offenbar nicht auf die Tat der Brüder Josephs gesehen, daß er sie gewollt oder gefördert, sondern er habe auf den Ausgang gesehen und die böse Tat zu einem guten Ende geführt.

Hatte Potérat geschrieben, auch sie riefen alle Sünder zur Buße, und sich dafür auf Ezechiel 33 berufen, so half ihm das nichts wider das Verdikt der Prädikanten: Hiervon wissen wir der Calvinischen Betrug, wie sie diesen Spruch auslegen, daß sie ihn nicht von allen Sündern verstehen, sondern nur von denen, welche Gott zum ewigen Leben erwählt habe; andere aber, die Gott nicht erwählt habe, könnten auch nicht bekehrt werden; und wenn sie schon Gott zur Buße rufe, so wolle er doch nicht, daß sie kommen. Würde man Potérat fragen, ob dies nicht auch seine Meinung sei, so würde er solches nicht verneinen, er müßte sich denn mit seinen früheren Erklärungen in Widerspruch setzen. Ihrerseits beriefen sich die Prädikanten gegen die Unterscheidung von Erwählten und Verworfenen auf den Satz: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Die Ungläubigen, so erklärten sie, seien nicht von Gott verstockt, sondern durch ihre eigene Schuld ungläubig, wie das Beispiel der Juden Act. 7 zeige.

Den Trost der reformierten Prädestinationslehre bezweifelten die Prädikanten. Was, fragten sie, könne das für einen Trost geben: bist du prädestiniert, so kannst du nimmermehr verloren gehen; bist du aber verworfen, so magst du auch nicht selig werden? Gott behüte einen jeden Menschen vor solchem Trost!

Auch die Erklärung Potérats, die Prädestination sei ein Hebel zu sittlicher Aktivität, beanstandeten seine lutherischen Gegner. Sie warfen die Frage auf, ob nach seiner Meinung jeder Mensch insgemein zu guten Werken erschaffen sei. Sie meinten, in seinem Sinne zu antworten, wenn sie daran erinnerten, daß nach calvinischer Lehre Gott die Verworfenen zu Sündern geschaffen habe; Esau z. B. sei von Gott geschaffen, nicht allein, daß er leben, sondern auch daß er in Sünden leben sollte.

Eine große Zurückhaltung hatte sich Potérat in der Abendmahlslehre auferlegt, indem er nur Dokumente der Reformationszeit für die von ihm vertretene Anschauung anführte. Aber auch hier setzten ihm die Prädikanten zu: er unterwerfe sich der Konkordie nicht simpliciter, sondern beziehe sich auf Bucers Erklärung: darin stecke der Schalk.

Die Konkordie, betonten sie, sei an sich christlich und gut, wenn sie dem Buchstaben nach verstanden werde. Die Behauptung, Luther sei den Reformierten gewichen und ihrer Meinung beigetreten, sei falsch. Tatsächlich enthalte die Konkordie die Lehre Luthers, nämlich daß das Brot Christi Leib sei und der Wein Christi Blut nach der sakramentlichen Vereinigung, daß man mündlich Christi Leib und Blut im heiligen Abendmahl esse und trinke, und daß auch die Unwürdigen Christi Leib und Blut empfangen, wiewohl zum Gericht. Dafür, daß Luther von seiner Lehre nicht gewichen sei, führten sie als Zeugnis seine Schrift an die Stadt Isny im Allgäu an, darin er sich ausdrücklich beschwert habe, daß ihm schuld gegeben werde, er habe seine vorige Meinung geändert. Das Gegenteil sei wahr: Bucer und die Seinen seien der Lehre Luthers beigetreten und hätten ihre vorige Lehre widerrufen müssen, weshalb Bucer eine Retraktation öffentlich habe ausgehen lassen, die in seinen Commentariis in Matthaeum zu finden sei. Auch Wolfgang Musculus habe seine vorige Meinung nach seinem eigenen Bekenntnis revoziert. Zudem seien die oberländer Theologen in Wittenberg zum Nachtmahl gegangen, womit sie öffentlich Zeugnis gegeben hätten, daß sie Luthers Lehre für recht hielten, wie denn auch Bucer in einer Predigt zu Wittenberg vor ein paar Tausend Menschen sich erklärt habe, daß er zeitlebens bei Luthers Lehre bleiben wolle, was er freilich übel gehalten habe. Über das alles aber liege Melanchthons Zeugnis in dem Brief an Brenz vor: Illi se ad Lutherum inflectunt. Daß die Konkordie nichts mit dem Calvinismus zu tun habe, sei vollends daraus offenbar, daß die Calvinisten in der Schweiz und anderswo nicht mit ihr zufrieden gewesen seien, daher denn Ludovicus Lavaterus, Hist. Sacr. p. 28. 29. 31 schreibe: Bucer sei schuld gegeben worden, er habe die Konkordie Luther zu gefallen gemacht.

An der Potératschen[1] Wiedergabe der Konkordie beanstandeten die Prädikanten nun vor allem, daß sie dreierlei Leute unterscheide,

1) Richtiger würden sie von der Bucerschen Wiedergabe geredet haben, die Potérat lediglich wörtlich zitiert hatte.

die das Abendmahl gebrauchten, während die Konkordie in Wahrheit nur die zwei Arten der Würdigen und Unwürdigen kenne, welche zwar beide Christi Leib und Blut im heiligen Abendmahl empfingen, aber die Unwürdigen ihnen selbst zum Gericht. Potérat folge dem Tomo Buceri Anglicano, der erst nach dem Tode Bucers von anderen zusammengestellt worden sei. Bucer selber habe zwar die dreifache Unterscheidung getroffen, aber nicht in Wittenberg, sondern erst nach seiner Rückkehr nach Straßburg, da er sie in einer Messe ausgebreitet, wie von ihm geschrieben, etlichen zu gefallen, welche der aufgerichteten Konkordie nicht wohl gewogen. Sachlich sei die Unterscheidung von dreierlei Leuten das rechte Mittel, dadurch die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl aufgehoben werde. Daß Luther auf dem Konvent in Schmalkalden sich diese Form der Konkordie habe gefallen lassen und sie unterschrieben habe, sei niemals zu beweisen.

Dem Schreiben Luthers an die Schweizer legten die Prädikanten keinerlei Bedeutung bei, da es nur durch die von Bucer eröffnete Aussicht, jene zu gewinnen, veranlaßt sei, inhaltlich aber keine Abweichung von der lutherischen Abendmahlslehre enthalte und auch die calvinische Abendmahlslehre nicht gutheiße.

Nach dieser Auseinandersetzung mit der Schrift Potérats, erbaten sich die Prädikanten von dem Rate die Erlaubnis, eine Antwort an den Verfasser zu veröffentlichen, damit es nicht den Anschein gewinne, als seien sie nicht mächtig genug, seine Schrift zu widerlegen. Falls der Rat es aber nicht gern sehe, daß sie mit dem wallonischen Prädikanten in Streit gerieten, und ihnen die nachgesuchte Erlaubnis nicht erteile, bäten sie um der Ehre Gottes und der Kirchen Wohlfahrt willen, zu verfügen, daß Potérat die von ihm verbreiteten Exemplare wieder beibringen müsse, und daß ihm injungiert werde, sich solches Schreibens künftig zu enthalten.

Zum Schlusse konnten sie es sich nicht versagen, von dem Rate zu verlangen, daß er den Reformierten die Anstellung eigener Prediger verbiete.

Am 10. Januar 1611 gelangte diese Eingabe auf dem Römer zur Verhandlung [1]. Da der Rat an einer theologischen Fehde keine

1) Act. ref. IV, Bl. 79 a.



Freude hatte, ließ er Potérat beschicken und machte ihm die Auflage, alle Exemplare seiner Schrift wieder einzufordern und auf der Kanzlei abzuliefern, in Zukunft aber bei Verlust der Bürgerschaft sich der Abfassung solcher oder ähnlicher Schriften zu enthalten. Das Begehren der Prädikanten, ihnen die Veröffentlichung einer „Verantwortung" zu gestatten, schlug er „aus bedenklichen Ursachen", namentlich um Weiterungen zu vermeiden, ab. Ein Verbot an die reformierten Gemeinden, eigene Prediger anzustellen, erging dagegen nicht.

Am folgenden Tage wurde der Beschluß Potérat, soweit er ihn betraf, von den beiden Bürgermeistern eröffnet. Er erklärte sich dahin, daß er durch seine Schrift nichts anderes als concordiam gesucht. Verteilt habe er sie nur, um sich Urteile über sie zu verschaffen. Sein lateinisches Exemplar lieferte er alsbald ab und versprach, beizubringen, was er noch auftreiben könne. Über den Stand des Druckes, den er in Genf in die Wege geleitet hatte, war er nicht unterrichtet, versprach aber, den Druck entweder noch rechtzeitig zu verhindern oder die gedruckten Exemplare gleichfalls abzuliefern.

Am 16. Januar lieferte er nochmals fünf deutsche Exemplare ab. Sie wurden zusammengebunden und in die Lade gelegt[1].

Die synkretistischen Bestrebungen in den reformierten Gemeinden der Stadt kamen aber damit nicht zur Ruhe. Sie führten vielmehr dazu, daß im Jahre 1615 von einer ihnen nahestehenden Seite die Frankfurter Konkordie Bucers von 1542 und der alte Frankfurter Kompromißkatechismus, den die Lutheraner 1557 stillschweigend abgeschafft hatten, neu gedruckt wurden[2]: auch ohne Kommentar eine deutliche Erinnerung, daß es für die Lutheraner und die Reformierten der Stadt eine gemeinsame Basis gebe. Welchen Anteil etwa Potérat an dieser Veröffentlichung direkt oder indirekt hatte, wissen wir nicht. Das Ergebnis war auch diesmal ein Fehlschlag.

---

1) Ebenda Bl. 79 b.

2) Nachgedruckt 1710 in: Zwey Tractate von den Jahren 1598 und 1615. Betreffende Das Evangelisch-Reformirte Religions-Exercitium In Franckfurt am Mayn.

August Hermann Francke und die Schweiz

Auf Grund von Akten der Hallischen Waisenhausbibliothek

Von Professor K. Weiske, Halle a. S.

Für seine Darstellung des Schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert hat Paul Wernle zwar in die Berichte der Herrnhutischen Arbeiter in der Schweiz, die im Herrnhutischen Unitätsarchiv liegen, in die Züricher Herrnhutischen Akten über die Schweiz aus der Zeit Zinzendorfs, sowie in die überreiche Korrespondenz vieler schweizerischen Pietisten Einsicht genommen. Aber es ist ihm entgangen, daß, da auch zwischen dem hallischen Pietismus und gewissen Teilen der Schweiz ein enger geistiger Zusammenhang statt hatte, auch auf der Waisenhausbibliothek in Halle a. S. manches noch nicht ausgewertete Material verborgen liegt, dessen Ausnützung vielleicht zwar das Gesamtbild seiner Darstellung nicht beeinflußt hätte, das ihn aber sicher instand gesetzt hätte, die geistigen Strömungen noch entschiedener bis zu ihren Ursprüngen hin und in ihren mannigfachen Trägern zu verfolgen und das Hauptbestreben seines Buches, konkrete Anschauungen zu geben, noch entschiedener durchzuführen. Er selbst erklärt, auf jede Vollständigkeit in der Entdeckung und Benutzung der Quellen Verzicht geleistet zu haben; seiner Aufforderung aber, weiter zu graben und zu suchen, soll es entsprechen, wenn im folgenden aus den Halleschen Schätzen einiges mitgeteilt wird, was die Darstellung Wernles ergänzen kann.

Die Korrespondenz schweizerischer Pietisten mit A. H. Francke ist in vielen dickleibigen Sammelbänden verstreut, die noch zum Teil nicht im einzelnen genau inventarisiert und katalogisiert sind. Zahlreich finden sich in ihnen, zumeist chronologisch eingeordnet, Sendungen des Züricher Pietistenpfarrers Christoph Balber[1] an Francke, dem so ihn interessierende Vorgänge des religiösen Lebens in der Schweiz mitgeteilt werden, nicht selten mit kirchengeschichtlich interessanten Beigaben. So enthält z. B. die Sammelhandschrift in Quart A 144, S. 736 ff., vier Bogen umfassend, von Joh. Heinr.

1) Vgl. Wernle I, S. 252.

Goßweiler, dem Züricher Geistlichen, der eine Zeitlang im Predigtamt suspendiert war, den berühmten Traktat zugunsten der Privatversammlungen innerhalb der Kirche, für deren freies Recht er hauptsächlich sich einsetzte; aus der Anmerkung bei Wernle S. 252 scheint hervorzugehen, daß das noch im Jahre 1741 von dem Bieler Pfarrer Wildermett gerühmte Traktätlein ihm selbst nicht vorgelegen hat. Derselbe Band bringt ferner S. 774 den kleinen „Auszug oder Entwurf der großen Gnade Gottes, erwiesen der nach Ihme aufrichtig und ängstlich sich sehnenden Seele der Jungfer Regina Wegelin“, Herrn Sekelmeisters Wegelin Tochter in St. Gallen, den 12. I. 1719 [1], und Aufzeichnungen über andere inspirierte Mädchen. Erinnert sei ferner an die Interrogatoria an Beat Holtzhalb von Zürich von D. M. übergeben den 9. VI. kraft der Erkantnuß vom 17. V. 1719, zu seinem Prozeß gehörig, der am 7. XII. 1719 mit seiner Streichung aus der Liste der Geistlichen wegen seiner beharrlichen Anhänglichkeit an die Inspiration schloß. Sammelhandschrift A 113 birgt auf Bl. 303—313 die Antworten Holtzhalbs darauf, die er am 19. VII. 1719 dem Antistes Neuscheller übergab. Der Handschriftenband A 116 enthält Briefe Christoph Balbers an Francke aus den Jahren 1722, 1724 und 1726. In Band D 111 stecken Schriften, die sich auf den Assoziationseid beziehen, den Bern im Jahre 1723 im Konflikt mit der waadtländischen Geistlichkeit von Neuem sämtlichen Geistlichen dieser Landschaft abforderte. Darauf bezieht sich die Eingabe des deutschen Pfarrers von Vevey Joh. Franz von Wattenwyl [2] an den Landvogt vom 26. Hornung 1723, sein Protest gegen die Prädestinationslehre im Namen des Universalismus der Liebe Gottes und seine am 21. II. 1723 gehaltene Abschiedspredigt. Denn der Androhung der Absetzung gegenüber war er auf dem Berner Konvent festgeblieben und hatte seine Absetzung erhalten. Weiter steht darin ein Bericht von dem über den guten Buchführer Schopfer in St. Gallen [3] ergangenen Sturm, datiert Zürich 4. IV. 1724, und ein kurzer historischer Bericht von der blinden Christina Kratzer von Äschi, ihrer Irrung und Wiederzurechtbringung 1723/24 [4].

Die genannten Beispiele zeigen, daß sich ein genaueres Studium dieser Handschriftenbände lohnt. Im folgenden soll aus ihnen nur

1) Wernle I, S. 227. 2) Wernle I, S. 287.
3) Wernle I, S. 195 f. 4) Wernle I, S. 294.

Zweierlei herausgegriffen werden: Aus dem Sammelband A 113 ein Genfer Tagebuch des in Halle gebildeten Theologen Joh. Christoph Silchmüller, das für die Beziehungen zwischen der Schweiz und dem Halleschen Pietismus besondere Beachtung verdient. Und aus Band C 51 die Korrespondenz, die der Graubündener Pfarrer Andreas Gilardon[1] und seine Söhne Andreas und Michael mit A. H. Francke und dessen Sohne G. A. Francke unterhalten haben. Sie soll zunächst eingehender berücksichtigt werden. Handelt es sich doch hier um Beziehungen A. H. Franckes, von denen sein Biograph Kramer schlechterdings nichts weiß, und um Quellen, die einen viel früheren Einfluß des Halleschen Pietismus auf Graubünden ergeben, als ihn auch Wernle noch angenommen hat.

I. Korrespondenz des Ph. A. Gilardon und seiner Söhne mit A. H. und G. A. Francke

Dieser aus 31 Nummern bestehende Briefwechsel (C 51) versetzt uns in die Zeit der älteren pietistischen Erweckung in Graubünden, wo der Pietismus unter unmittelbarem Einfluß der hallischen Richtung begann, indem die Seelen durch die Lektüre Franckescher und anderer Schriften gepackt wurden. Dieser Hallesche Einfluß zeigt sich zunächst in Gilardons eigener Person und in seiner Familie.

Der erste Brief des Grüscher Pfarrers ist vom 29. Januar 1714 datiert. Gilardon rechnet sich in ihm unter die Zahl der auswärtigen Freunde, an die A. H. Francke seine zweifache schriftliche Ansprache vom 29. III. 1700[2] abgesandt hat, und erzählt, daß ihm vor zwölf Jahren durch eine besondere göttliche Providenz Franckes „Fußstapfen des noch waltenden, lebenden und getreuen Gottes“ (vom J. 1701) zuhanden gekommen sind. In eine so frühe Zeit also, in das Jahr 1702, reicht bei Gilardon selber der Hallesche Einfluß zurück, während bei Wernle I, S. 244 in einer Anmerkung das Jahr 1715 als Anfangsjahr der Bewegung ohne alle Belege angegeben wird. Gilardon sagt von jenem Buch, in dem Francke Ursprung

1) Wernle I, S. 244.

2) Zweyfache schriftliche Ansprache an einige auswärtige christliche Freunde etliche besondere zum Christenthum gehörige Punkte betreffend, Halle 1701.

und Entwicklung seines Werkes dargelegt hatte, daß er es mit großer Verwunderung, Danksagung, Stärkung seines Glaubens und Erbauung seines neben dem Predigtamt ihm anvertrauten Schuldienstes gelesen, daß er seinen (!) Methodum danach eingerichtet und seither erfreuliche Frucht davon genossen. Dann hat er nach langem Nachfragen vor zwei Jahren Franckes „Buß-, Fest- und Sonntägliche Predigten" und sein „Zeugnis vom Dienst und Wort Gottes" bekommen, jenen stattlichen Quartband, der Franckes zum Teil schon früher herausgegebene, auf das Stiftungswerk, auf die Benutzung der Bibel und auf die praktische Ausübung des Christentums bezügliche Schriften zusammenfaßte. Über den Eindruck der Lektüre dieser Schriften berichtet Gilardon: „Was ich hieraus für Nutzen geschöpft, kan diß Papier nicht entwerffen, bald war ich betrübt, bald erfreut, aber allezeit erbaut." Zwei Landsleute von ihm, Schardius und der Schnallenmacher Georg Türinger, die sich eine Zeitlang in Halle aufhielten und auch ihrerseits den frühen Halleschen Einfluß in Graubünden bezeugen, brachten ihm als Gegengruß für die ihnen durch Gilardon mitgegebenen Grüße an Francke, ihm sehr willkommen, Franckes Traktätlein: „Die Güte Gottes und Sicherheit unter dem Schatten seiner Flügel." Und als er von Türinger die 3. Edition der wahrhaften umständlichen Nachrichten vom Waisenhause vom Jahre 1709 [1] abkaufte, erhöhte sich seine Liebe und Verehrung, so daß er schreiben konnte: „Hatte ich schon langsten ein geneigtes Gemüt gegen dem Waisenhause, so ist füraus mein Hertz gegen selbigem aufgewallet, da ich diese zwei letzten Bücher gelesen." Er fügte seinem Schreiben ein „klein Gablein" von $^1/_2$ Louisdor zu.

Nach Möglichkeit hat Gilardon danach gesucht, den Leuten seiner Bekanntschaft das Waisenhaus und seinen Zustand bekannt zu geben und ihnen die Bücher Franckes zugänglich zu machen. Er führt schon im Brief vom 29. 1. 1714 zwei Namen an von Männern, die dem Franckeschen Einflusse ihr Herz geöffnet haben: Hauptmann Guler von Weinegg aus Jenins in Graubünden, der durch Lesung der „Fußstapfen" bewogen worden ist, seinen ältesten Sohn Hans Rudolph nach Halle zu schicken, wo er allerdings nicht Francke, sondern dem Professor und Rektor am reformierten Gymnasium

1) A. G Franckes wahrhafte und umständliche Nachricht von dem Zustande des Waisenhauses in zwey Sendschreiben verfasset. Halle, mit Fortsetzungen.

in Halle, Heyden, anvertraut worden ist. Dagegen wurde Salomo Sprecher, der Sohn des Oberstleutnant Sprecher und Neffe des Hauptmanns Paulus Sprecher von Bernegg, vormals ein Schüler Gilardons, der erste einer langen Reihe, besonders Graubündener Knaben und Jünglinge, die in die Franckeschen Stiftungen geschickt worden sind, entweder das Paedagogium Regium oder die Lateinschule zu besuchen. Sprecher wurde laut dem gedruckten Scholarenverzeichnisse Ostern 1714 auf dem Pädagogium aufgenommen. Wernle (I, S. 437) kennt die Familie der Sprecher in der Herrschaft zu Jenins und zu Grüsch im Prätigau, einen Bundes-Landammann und einen Oberstleutnant, die später die guten Freunde der Herrnhuter Brüdergemeinde wurden und eifrige Leser der Gemeinschriften.

Bei derselben Gelegenheit berichtet Gilardon an Francke, daß auch sein ältester Sohn Andreas, 16 Jahre alt, begehre mitzureisen und im Pädagogium aufgenommen zu werden, in der Hoffnung, nach einem Jahre im Falle der Bewährung Mitglied im Seminarium selectum praeceptorum zu werden, und gibt sich der Hoffnung hin, auch im Finanziellen Unterstützung vonseiten des Waisenhauses für seinen Sohn zu erhalten. Die Art dieses Briefes ist wieder ein Beweis für die innere Verbundenheit Gilardons mit Francke. Er will — so schreibt er — den Andreas nach Halle um Salz oder Frucht schicken (Anspielung an Matth. 5, 13 und Mark. 9, 50), wie einst der Patriarch Jakob seine Söhne in Ägypten um Getreide; denn

„ich darff wol sagen, daß unser Land dißmahlen nicht nur von leiblichem, sondern auch von geistlichem Hunger getruckt wird. Denn wir haben großen Mangel an wolbestellten Schulen als geistlichen Vorrahtshäusern. ... Und da der getreue Gott in Euerm Ort einen Mann mit seinem Geiste, ja auch neben ihm noch andrer mehr mit seiner Weisheit begabet und zur Auferziehung der Jugend tüchtig gemacht hat, als sollte es uns niemand mißdeuten, wenn wir unsere Kinder an ein solches, wiewol entferntes Ort schicken . . .“

An anderer Stelle nennt er Francke „das gesegnete Instrument der Gnade Gottes, geeignet unser Hoch-Rhätien zu erbauen“. Umgekehrt äußert A. H. Franckes Sohn und Nachfolger G. A. Francke in dem Briefe vom 19. Juli 1738 seine freudige Genugtuung darüber, daß alle „diejenigen, die aus dem fernen Lande kommen, auf den Schulen des Waisenhauses so zubereitet werden, daß sie den

Exempeln ihrer löblichen Vorfahren nachahmen und damit solche Leute aus ihnen werden, deren sich das Vaterland zu erfreuen hat."[1]

Tatsächlich haben denn auch drei Söhne des Graubündener Pfarrers die Lateinschule der Stiftungen besucht. Allerdings machte der Vater damit nicht ausschließlich gute Erfahrungen; aber der hallische Einfluß macht sich auch in dem späteren Leben dieser Söhne deutlich bemerkbar. In dem Briefe vom 30. III. 1716 spricht Gilardon sein Bedauern aus, daß sein obengenannter Sohn Andreas, der Ostern 1714 in der Lateinklasse III der Lateinschule und auf der Erziehungsanstalt aufgenommen worden war, zusammen mit Matth. Conrad, dem Sohne des Amtmanns Conradinus Conrad von Schambs (Gr.) „eilfertig wider alles gründliche Erinnern und Mißrahten seiner Herren Inspektoren mit künfftigem seinem großen Schaden die nützliche, (ich sage) göttliche Anstalten des Waisenhauses verlassen und zu einer gantz ungewohnlichen und unbequemen Zeit auf die Friedrichsuniversität in Halle gezogen sei". Mit großer Bekümmernis hat er vernommen, daß sein Sohn noch keine genugsame Fundament in den Grundsprachen gelegt, die Nebenstunden mit Lesung venerischer Bücheren zubringe, und bittet Francke um Gottes und des armen Sohnes Heiles willen, ihm und dem Vater zu raten und zu helfen. Schließlich sah er sich gezwungen, den Sohn von Halle wegzunehmen. Aber am 17. III. 1719 kann er Francke Günstiges von ihm melden, auch von seiner inneren Entwicklung. Zwar hatte der junge Gilardon noch vor weniger Zeit keine Lust gehabt, Franckesche Bücher zu lesen; das änderte sich jedoch dergestalt, daß er nun fast keine als nur diese lesen wollte, weil solche ihm das Gewissen am meisten berührten. Infolgedessen äußerte der Vater Gilardon die Bitte, seinem Büchermangel abzuhelfen und alle im Waisenhaus ans Tageslicht gekommenen Bücher, auch die von Freylinghausen und Breithaupt gegen Barbezahlung durch den nach Halle gereisten Christian von Hosang aus Chur ihm zukommen zu lassen. Und am 19. X. 1721 erfolgte von dem jungen Gilardon ein Reuebrief mit einem verspäteten Dank an Francke:

„Zwar habe er in dem lieben Waisenhause und sonderlich nachher auf der Universität mit bösem Leben viel des Guten, so er gehört, un-

1) Vgl. die Liste der schweizerischen Schüler des Pädagogiums und der Lateinschule unten im Anhang.



nütz gemacht; aber das gute Fünklein, das im Waisenhause angezündet worden, aber auf der Universität erst wieder verloschen sei, habe Gottes Güte sonderlich bei Führung seines Amtes wieder aufgeweckt, wozu ein gesegnetes Mittel Franckes ausgegebene scripta gewesen seien."

Noch in einem späteren Briefe vom 16. III. 1739 an Gotth. Aug. Francke gedenkt er des Guten, was er in Halle genossen, und kündigt einen ganzen convoi junger Graubündener an, die im Waisenhause aufgenommen werden sollen, da man in der Schweiz von der Güte der Anstalten überzeugt sei:

„Ich zweifle nicht, der bisher in diesen unsern obzwahr von Ihnen entfernten Landen außgebreitete Ruhm dieser schönen und nützlichen Anstalten werde durch glückliche Erreichung des abgezielten Zweckß bei diesen jungen Herren sich je mehr und mehr vergrößern und andurch diese wohlbestellte Schulen ein gesegnetes Seminarium wohlgezogener frommer Leuthe und mithin gottseliger Regenten unsers lieben Vaterlandes werden."

Gilardons zweiter Sohn Michael wurde als 18jähriger junger Mensch am 15. I. 1722 in Klasse II der Lateinschule aufgenommen und trat sogleich in den Genuß des vollen Freitisches. Als dann am 28. IX. 1722 auch Gilardons dritter Sohn Johannes auf die Lateinschule in Halle aufgenommen wurde und demselben die gleichen Wohltaten des freien Tisches und der „gratuita informatio" zuteil wurden, bekannte der älteste Bruder in dem Empfehlungsbriefe, daß seine Familie Francke für den fast einzigen Beförderer ihrer leiblichen und geistigen Glückseligkeit erkenne. Auch seinen vierten Sohn gedachte Gilardon im folgenden Jahre nach Halle zu schicken. Aber der Brief, der dies ankündigte und auch bat, seinem Sohne Michael die Erlaubnis zu gewähren, daß er die Universität beziehe, um Theologie zu studieren, war schon auf dem Krankenlager geschrieben. Am 12. IV. d. J. mußte Andreas den am 31. III. erfolgten Tod seines Vaters nach Halle melden. Nach einem undatierten Briefe Michaels, aus der Heimat geschrieben, bekam er, nachdem er auf der Synode einhellig in ordinem ministrorum V. D. rezipiert worden war, einen Ruf von der Gemeinde Val Zeina (vallissana), ein Amt, für welches er sich allerdings noch nicht tüchtig fühlte, da er noch „ein unwissender Lehrjüngling sei". Die nachhaltige Einwirkung des Halleschen Aufenthaltes spricht sich in den Anfangsworten dieses Briefes aus, wo es heißt:

„Seit meiner Abreise aus Halle kan ich Eu. HochEhrw. versichern, daß sich das gesegnete Andenken an deroselben vätterliche Ermahnungen, Aufmunternngen und so hertzliche Erweckung, so ich jederzeit von denenselben offentlich und privat empfangen habe, nicht ohne Frucht und zu öffterem mit Thränen in meinem Gemüthe erneuert habe, und werde sie auch bestendig in einem feinen und guten Hertzen durch Gottes Gnade trachten zu bewahren."

Einmal führte ihn der Weg wieder nach Halle, doch nur, um seinen jüngeren Bruder, der auf schlechte Wege geraten war, von dort nach Hause zurückzuholen. Er bedauerte, bei dieser Gelegenheit Francke nicht angetroffen zu haben, und versicherte in einem in Halle an Francke am 25. VI. 1725 geschriebenen Briefe, daß die Familie Gilardon lebenslänglich zu tausendmal Francke „als ihrem Vater verpflichtet und verbunden bleibe für dessen ungemeine Liebe und Affektion, so er dem sel. Vater erzeiget, und für die große Güte und Geduld und Wohlwollen, die er seinen Söhnen insbesondere mit Nachdruck von ihm erwiesen worden seien".

Stärker als der persönliche Inhalt der Briefe interessieren die darin enthaltenen Mitteilungen über die kirchlichen Zustände der Landschaft Graubünden im Anfange der pietistischen Bewegung, von dem bei Wernle nur ganz kurz gehandelt wird, sowie über die immer weitergreifende Erweckung, die durch die aus Halle zurückkehrenden Landeskinder veranlaßt und durch die in die Bevölkerung dringende Lektüre pietistischer Erbauungsliteratur genährt wurde, anderseits aber auch über die immer leidenschaftlichere Anfeindung der weithin verschrieenen „Pietisten".

Es ist nicht klar ersichtlich, ob Gilardon ursprünglich der reformierten Orthodoxie angehört hat. Jedenfalls äußert er sich hinsichtlich seiner dogmatischen Stellung in dem Briefe vom 24. XII. 1714 so, daß man seine Abwendung von der Prädestinationslehre erkennt. Er schreibt darin, daß

„von den vielen Söhnen adliger Häuser mehr politici nach Halle zielen als stud. Theol., weilen diese die discrepantiam doctrinae entsetzen, während ich aber solches nicht nur nicht scheue, sondern beynahe in allen Lehrsätzen Euch beyfalle. Besonderbar glaube ich, daß Gott seinen Sohn dem gantzen menschlichen Geschlecht geschenkt und aller der Irregehenden Sünden auf Ihn gelegt. Und ist eine verwunderliche Sach': sage ich zu einem jeden absonderlich: Gott hat Dich von Ewigkeit geliebet und Jesus ist für Dich gestorben, so lasst man es gelten; aber sage ich: Gott hat alle Menschen gleich geliebet und Jesus ist für alle

gestorben, so muß es gefehlt sein. Einmahl ist wahr, was die sel. Männer Gottes, Herr Spener und Herr Arnd, sagen, daß in diesem Lehrsatz: Christus seye nur für die Auserwählten gestorben, kleiner Trost für eine angefochtene Seele seye!"

Man kann es schon von da aus verstehen, daß ihn viele, besonders von den Geistlichen einen Lutheraner, Pietisten, Quäker, auch „Arminianer" nannten, obwohl er als friedlich und milde gesinnter Mann sich nicht in Streitsachen einließ und sich auch über das ihm „grausenhaft" vorkommende Dogma „de decreto absoluto" nicht zu „expektorieren" pflegte.

„Ich lehre aber" — so schreibt er Francke — „einen jeden glauben, daß ihn Gott liebe und geliebt habe und solches in Christo bewiesen. Dann das ist das Fundament: die rechte Buß. Ich frage deshalb Eu. Hochw., ob ich recht hieran thue? Ich schone nicht mir, sondern der Herde."

Das Hauptärgernis scheinen die von Gilardon in seiner Gemeinde nach Halleschem Vorbilde eingerichteten Bibelstunden gebildet zu haben. Genaueres darüber berichtet er erst aus seiner Tätigkeit in Tusis. Er schreibt an seinen Sohn Michael in Halle am 8. V. 1722 von einem Auditorium, das allezeit von einer großen Anzahl Junger und Alter, Herren und Frauen usw. mit großer Frucht besucht werde. Gleichzeitig schreibt er auch an Francke, es wachse die Anzahl der wahren Jünger Christi je mehr und mehr:

„In unser neu erbautes Auditorium kommen vast täglich nebend der lieben Jugend von den Herren Vorgesetzten, Frauen, Vornehmen und Geringen, daß wir nicht genugsam Raum haben." Er versuchte nach dem Grundsatz zu handeln: Wer die Jugend hat, hat die Zukunft, mußte aber die Erfahrung machen, daß „in allen Häusern rumor ist, da viel Eltern sich ihren frommen Kindern widersetzen. Sie sagen, was das vor eine neue Lehre sey, sie seyen bis dahin auch Leuth oder Christen gewesen."

Am 10. VII. 1722 berichtete er Francke, daß man scharf gegen ihn wegen dieser Bibelstunden vorgehe. Er konnte ihm zwar von vielen frommen Seelen berichten, die sich herzlich freuten, so oft sie von Francke etwas sahen oder hörten, und von jedem Wörtlein in seinem Traktätlein hofften, daß es an ihren Seelen gesegnet sei. Aber im Gegensatz dazu regten sich seine Feinde stark auf wider den Herrn und seinen Gesalbten. Auf der letzten Synode, auf der über hundert Geistliche zusammengekommen waren, sollten ihm die Abend-Bet-, Sing- und Bibelstunden verboten werden. Gi-

lardon nahm das Verbot nicht an. Und als über die Frage gehandelt wurde, ob man neben den legibus Synodalibus die Confessionem Helveticam und annexam Formulam Consensus, die 1675 von J. G. Heidegger, „seinem Professor“, aufgesetzt worden war, verlesen und sich eidlich dazu verpflichten solle, stießen die Meinungen hart gegeneinander. Erfreuten sich doch schon im Anfang des 18. Jahrhunderts manche Landschaften, wie Zürich und Genf, einer größeren Freiheit des Ordinations- und Synodaleides, da der streitbaren Orthodoxie, deren letzter Klassiker Heidegger war, die Reaktion eines maßvollen Geistes auf dem Fuße nachfolgte. Auch auf dieser Graubündener Synode drang die schärfere Richtung nicht durch. Zu der eidlichen Verpflichtung kam es nicht, da ein großer Teil der Geistlichen nichts anderes als Gottes unfehlbares Wort für eine Norm des Glaubens und des Lebens annehmen wollte. Andere allerdings wollten mit Ungestüm zur Formula Consensus eidlich verpflichten. Aber eine dritte Partei erklärte: man solle die Gewissen nicht beschweren, jedoch nichts wider die Formula Consensus lehren. Angesichts dieser Geteiltheit kam kein Beschluß zustande, sondern der Streit wurde auf ein Jahr verschoben.

Aber der Gegensatz gegen die „Pietisten“ ruhte nicht. Als der junge Michael Gilardon von Halle nach seiner Heimat zurückgekehrt war, fand er das Wort Christi aus Luk. 12, 49 bestätigt: „Ich bin nicht kommen Frieden auf Erden zu bringen, sondern Zwietracht.“

„In manchen Flecken“, — so berichtet er — „fährt der gütige Gott fort teils durch rechtschaffene Lehrer teils auch durch gottselige gemeine Leute sein Reich unter uns aufzurichten und hingegen des Teufels Nest zu zerstören. Der höllische Drach aber speiet beständig Feuersflammen durch seine instrument auf solche aus, die ihm Schaden thun wollen und die auch gern aus seinen Klauen heraus wären. Was vor grausame unerhörte Lästerung man allenthalben über solche Leute ausstreuet, die auch nur Anfänger im Christenthum sind! Ketzer, Sectirer, Separatisten, Pietisten, Enthusiasten müssen sie heißen, wenn sie es mit der gottlosen Welt nicht wollen mitmachen. Dennoch haben sie aber auch gute Hilfe an vielen Orten von der Obrigkeit und den Herren Häuptern, welche solche angeklagte Leute examinieren und nach erkannter Unschuld öffentlich defendiren und justifiziren. Sonderlich hat man unsrer Politicorum geneigtes Gemüth an unserer Synode zur Genüge spüren können.“ Die nach dem Wortlant des Briefes beigefügte Nachricht von der Synode ist leider nicht mehr vorhanden.

Während die nach Grüsch, Igis und Thusis gegangenen Briefe August Herm. Franckes an den Vater Gilardon im Waisenhausarchiv nicht vorhanden sind, finden sich in unserem Konvolut des jüngeren G. A. Francke Briefe an Andreas Gilardon, die uns in die Bewegung 1½—2 Jahrzehnte später hineinschauen lassen, wenigstens im Konzept. Dieser spätere Briefwechsel zeigt, wie auch Gotth. Aug. Francke fortfuhr, hallische Schriften nach Graubünden zu senden. Der junge Gilardon, damals Pfarrer in Meyenfeld, bedankt sich dafür im Briefe vom 30. V. 1738. Er nennt dabei auch mehrere aus der bündnerischen Laienwelt als durch Erweckung Ergriffene: den Vater des jungen Edelmanns Georg de Perin, den er für das Waisenhaus anmeldet, das Muster und Exempel von einem klugen, gründlich gelehrten und frommen Edelmann, und seine hinterlassene Gattin, die nebst dem Worte Gottes Franckes Schriften über alles schätzte. Dieser Name tritt also zu den uns aus den älteren Briefen bekannten Namen von Anhängern des Halleschen Pietismus in Graubünden hinzu. Wir erinnern an Schardius und Georg Türinger[1], an Guber von Weinegg und die Familie Sprecher[2], vor allem aber an die unten im Anhang zu veröffentlichende Liste der Schüler der Hallischen Anstalten, unter denen sich auch der 1739 angekündigte „convoi" junger Graubündener[3] befindet. Die große Masse der Pietisten in Graubünden ist für uns natürlich anonym.

Der letzte Brief der erhalten gebliebenen Korrespondenz enthält übrigens ein sehr gesundes Urteil G. A. Franckes über die schweizerischen Maßnahmen gegenüber dem Pietismus, das ganz zu der vernünftigen Politik stimmt, welche man z. B. in dem Kanton Genf[4] gegenüber den Pietisten verfolgte.

„Man müsse eben unterscheiden", das ist seine Meinung, „Wie könne man in der Schweiz mit Leuten, die des also genannten Pietismus beschuldigt würden, mit der Schärfe verfahren, da doch bekannt sei, wie dieser Name sehr gemißbraucht werde und öfters unschuldige Leute, die in ihrem Christenthume etwan mehreren Ernst als andre beweisen, damit beleget werden." „Ich will", fährt er fort, „damit unordentlichen Leuten und denen, die auf allerhand Extravagantien verfallen, das Wort nicht reden. Soviel ist aber gewiß, und hat man es auch in vorigen Zeiten alhier erfahren, daß es nicht vorträglich sey auch solche mit der

1) Oben S. 91. 2) Oben S. 92. 3) Siehe oben S. 94.

4) Vgl. unten im Abschnitt II über Silchmüllers Genfer Tagebuch.

Schärffe anzugreiffen, weil sie solches insgemein als eine Verfolgung ansehen und dadurch in ihren Meynungen, wenn selbige auch schon irrig sind, noch mehr gestärcket werden. Dahero der Weg weit sicherer ist, daß man gegen selbige mit allem Glimpf und möglicher Gelindigkeit verfahre und sie mit sanftmüthigem Geiste wiederum auf den rechten Weg zu bringen sich bemühe, während man sonsten, wenn man gegen unschuldige Leute angehet, dadurch sich sehr versündigen kann."

Durch den Briefwechsel, aus dem die vorstehenden kurzen Mitteilungen stammen, werden die Verhältnisse beleuchtet, die Wernle I, S. 244 und 245 bespricht. Sie erweisen die Graubündener Gegend des Prätigaus, die Gegend um Grüsch, Igis, Thusis und Meyenfeld, wozu die Stadt Chur hinzutritt, als ein eigentliches Pietistennest, wo unter dem Einfluß der Hallischen Richtung die Erweckung auch die Laienwelt, vornehme wie schlichte Leute, ergriffen hatte. In den Briefen spiegelt sich die große vorbereitende Erweckung, an die dann die Herrnhuter bei ihrem Erscheinen anknüpfen konnten. Wir wundern uns nicht, daß in Graubünden die Saat der Herrnhuter so reiche Frucht brachte.

II. Joh. Christoph Silchmüllers „Genfer Tagebuch"

Bei der Durchforschung der Handschriftenkonvolute fand sich in A 113 auch „Der Extrakt aus dem Journal, welchen Zeit meines Aufenthaltes in Geneve vom 3. XI. 1722 an bis zum 10. VIII. 1724 geführt habe, diejenige Sachen betreffend, die vornehmlich ad statum ecclesiasticum entweder unmittelbar gehören oder doch einige connexion mit oder einen influxum in denselben haben". Er ist von der Hand desselben Theologen Joh. Christoph Silchmüller, dessen „Bayreuther Tagebuch", vom Verfasser dieses Aufsatzes in dem Bande A 116 entdeckt und in dem „Archiv für Oberfranken" (XXIX, Heft 2) abgedruckt[1], eine neuerschlossene Quelle für die Erforschung des Pietismus in Bayreuth zur Zeit des Markgrafen Georg Friedrich Karl bildet und die Anfänge der dortigen Tätigkeit Silchmüllers in den Monaten 30. X. 1727 bis 22. V. 1728 schildert.

Silchmüller stammte aus Wasungen im Hennebergischen (geboren 2. VIII. 1694). Als er in Jena studierte, war er nach eigenem Bekenntnis ein böser Bube und schlimmer Bursch gewesen, aber in Halle, an der Universität 1714 inskribiert, war er unter dem Ein-

1) Sonderdruck. 84 S. Bayreuth, Lorenz Ellwanger, 1925.

flusse A. H. Franckes und der ganzen pietistischen Richtung ein anderer Mensch geworden, hatte als Präzeptor im Halleschen Waisenhause informiert und war dann sicher auf Empfehlung Franckes hin im Jahre 1717 als Informator der beiden jüngeren Brüder des späteren Markgrafen Georg Friedrich Karl nach dem Schlosse Weferlingen in dem Halberstädter Dorfe gleichen Namens gegangen, das der König von Preußen Friedr. Wilhelm I. deren Vater, dem armen apanagierten Prinzen Christian Heinrich aus einer Seitenlinie des Hauses Brandenburg-Culmbach, überwiesen hatte. Erhalten ist ein Brief der Gräfin-Mutter vom 18. VI. 1718 an Francke, in dem sie über den Informator ihrer Söhne sich sehr anerkennend äußert mit den Worten:

„Ich habe auch Ursache Gott zu preysen, daß Herr Silchmüller zu meinen Söhnen gekommen, an welchem ich sehr viel Gutes finde. Gott erhalte und befestige ihn je mehr und mehr in allem Guten. Meine Kinder haben viel Liebe vor Ihn und wird verhoffentlich Seine Information nicht ohne Segen sein. Ich weiß wohl, daß ich ihn Eu. HochEhrw. Vorsorge auch zu danken, und bin Ihnen deshalb insonderheit höchlich verbunden."

1722—24 ging der Erzieher mit den beiden Prinzen auf Reisen, um die Bildung seiner Zöglinge zu fördern; dabei kam er dann auch nach Genf. Als aber im Jahre 1725 die beiden Grafen sich nach Dänemark begaben, ihrer mit dem dänischen Kronprinzen vermählten Schwester folgend, ging Silchmüller nach Halle, seiner geistigen Heimat, zurück, wirkte als Inspektor der Lateinschule in Franckes Stiftungen, bis der Ruf des 1726 zur Regierung gekommenen und, wie seine Mutter, pietistisch gesinnten Bayreuther Markgrafen ihn als Hofprediger und Beichtvater nach Bayreuth zog.

Wie das Diarium Baruthinum sich durch große Anschaulichkeit der Schilderung eines scharf beobachtenden, vielseitig interessierten, von seiner Sache aufs tiefste erfüllten Mannes auszeichnet, so eignet auch dem ungefähr drei Jahre früher entstandenen Genfer Tagebuche der Vorzug, daß es uns einen klaren Einblick in die damaligen Verhältnisse des Staates und der Kirche von Genf verschafft zu einer Zeit, wo Benedikt Pictet auf der Höhe seines Ansehens, aber am Ende seines Lebens stand, und wo Johann Alphons Turrettini die Stelle eines geistlichen Primas ausfüllte. Wenn auch das Silchmüllersche Tagebuch nicht geradezu einen Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis des Schweizer Protestantismus

herbeiführt, so verschafft es dem Leser doch konkretere Anschauungen, bringt ihn in unmittelbarste Berührung mit den berühmten Genfer Theologen, wird Zeuge ihrer Gespräche mit dem deutschen Reisenden, läßt die Verhältnisse der lutherischen Gemeinde inmitten des reformierten Kirchentums klarer erkennen und veranschaulicht in vielfacher Beziehung das Wesen des Staatskirchentums in Genf, während bei Wernle es die Baseler Landschaft ist, deren kirchlich-staatliche Ordnung ausführlich besprochen wird. Zwei Leitmotive ziehen sich dabei durch Silchmüllers Darstellung hindurch: er hält es erstens für seine Aufgabe, die Genfer Theologen über den vernünftigen Pietismus in Halle aufzuklären und sie von ihren Vorurteilen und vorgefaßten Meinungen zu befreien, die sie sich nach den Ausartungen des Pietismus auf Schweizer Boden gebildet hatten, und zweitens freut er sich, aus vielen ihm entgegentretenden Anzeigen deutlich zu erkennen, daß die Genfer Kirche der Zeit sehr „moderat“ und friedliebend war und von dem Geiste der Toleranz und dem Drange zur Union hin erfüllt wurde.

Silchmüllers Besuch in Genf fällt in die Zeit, wo die Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum vom Jahre 1675 auch in Genf immer mehr und mehr ihre Bedeutung und die Gewissen bindende Kraft verlor, zwischen die Jahre 1706, wo die Genfer Kirche den Eid der theologischen Kandidaten auf das biblische Gotteswort und sein Summarium im Glaubensbekenntnis und Katechismus reduzierte und die orthodoxen Streitbekenntnisse an die zweite Stelle verwies, und 1725, wo sie ganz zu ihrer ursprünglichen Formulierung des Glaubenseides zurückkehrte. Er fand also schon die größere Freiheit vor, in der die Kirche nicht mehr auf eine pedantische Orthodoxie festgelegt war. Zwar wurden den Kandidaten bei der Ordination, wie Silchmüller erzählt, die canones der Dordrechter Synode vorgelegt, aber doch zugleich wurde gesagt, daß

„sie nächst dem, was ihre Kirche lehre, sich auch nach dem richten sollten, was der Magistrat Ruhe und Friedens halber und um guter äußerlicher Disciplin wegen angeordnet hätte, vornehmlich aber, was sie selbst in ihrem Gewissen überzeuget wären; in den streitigen Punkten aber, die ohnedem mehr zum Disputieren als zur Erbauung dienten, sollten sie sich pro concione des Redens enthalten und niemanden Gewissen machen in solchen Dingen, die fundamentum fidei nicht berührten.“

Wenn Silchmüller den reformierten Gottesdienst besuchte, erkannte er an den Predigten, daß die Zeit der Einschränkung des gött-

lichen Heils durch die Calvinische Prädestinationslehre nun auch praktisch vorüber war. Zum öfteren hörte er Pictet, Alphons Turrettini, Maurice, Samuel Turrettini und Gallatin, die alle zugleich Professoren an der Genfer Universität waren.

„Niemals“, sagt er, „wüßte ich das geringste in ihren Predigten gehört zu haben, was anzüglich gewesen oder contra fundamentum fidei gelaufen wäre. Sie sehen nur auf die Erbauung und auf Moralia. Bey Erklärung des Textes halten sie sich wenig auf. Was sie vortragen, ist sehr nerveuse und wohl ausgearbeitet. Von der streitigen Doktrin de praedestinatione darf gar nichts pro concione proponiert werden, weil die allerwenigsten unter ihnen solche mehr statuieren. Es sagte ihm einstmals ein Syndic, er könne versichern, daß er unter dem gantzen Magistrat nicht drey wüßte, die die praedestination statuirten, indem sie alle der gratiae universali beyfielen, und wenn es nicht eine Sache von so großem Aufsehen machte, so würden sie ihre öffentlichen Symbola ohn Bedenken ändern und diesen Articul pro nostra sententia (näml. der lutherischen) inseriren. Da sie aber eine kleine Republique wären, dergleichen öffentliche Veränderung auch viel andere böse suiten ihnen nachziehen könnten, so ließen sie die Glaubensbekenntniß zwar ungeändert, drängen sie aber niemand auf.“

Wie stark aber anderseits der Genfer Staat auch damals noch religiös eingestellt war, wie sehr die Obrigkeit von Gottes Gnaden religiös umkleidet war, bewies dem Fremdlinge schon die bestehende Einrichtung bei der Wahl der Syndici, d. h. der 16 Ratsherren in dem 25 Mitglieder zählenden inneren Rate, von denen immer je vier jährlich die Regierung hatten. Silchmüller erzählt, wie der innere Rat und die 200 Glieder des äußeren Rates sich an dem Tage der Wahl (am ersten Sonntag nach dem neuen Jahre) in einer Prozession in die St. Peterskirche begaben zur kirchlichen Weihe des bevorstehenden Wahlaktes. Nach dem Vormittagsgottesdienste erinnerte der Professor primarius der Theologie in einer Rede an das Volk und den Rat beide Körperschaften an ihre Pflichten und schloß mit einem „aus dem Herzen“ gehaltenen Dankgebete das abgewichene Regierungsjahr. Danach traten die Ratsherren, die Geistlichen und die über 25 Jahre alten Bürger nacheinander an einen Tisch, auf dem eine Bibel aufgeschlagen lag, jeder legte zwei Finger auf das Bibelbuch, als ob er schwöre, und gab in geheimer Wahl seinen Stimmzettel ab. Die abgegebenen Zettel wurden in der Kirche eröffnet; und nachdem der Procureur general die Namen der Erwählten öffentlich verkündigt hatte, wurde der ganze Akt

mit einem Bittgebete geschlossen. Danach begab sich der gesamte Rat in abermaliger Prozession wieder auf das Rathaus. Aber auch die anderen Wahlen für den inneren und äußeren Rat wurden mit kurzem Sermon und Gebet eines Predigers begonnen und beschlossen.

Wie das Genfer Staatskirchentum das ganze bürgerliche Leben reglementierte, erkannte Silchmüller aus den bestehenden strengen Ordnungen und Gesetzen über die Kleidung und Hochzeitsfeiern. Wie von Staats wegen für die Armut gesorgt wurde, so achtete die Regierung darauf, daß die Reichen in gebührenden Schranken blieben. Die Leute aus dem unteren Stande durften gar nichts von Seide tragen, die Angehörigen des mittleren Standes nur halbseidene, die Höherstehenden ganz seidene, die Glieder der Ratsfamilien damastene Kleider, doch ohne Silber und Gold. Männliche Personen vom ersten Range durften nichts weiter von Gold und Silber an sich haben als etwa ein ausgenähtes Knopfloch und einen gesponnenen Knopf, auch am Hut keine Tresse über Fingerbreite. Die Angehörigen des inneren Rats mußten auf dem Rathause und in der Kirche schwarz und in einem bis zum Knie gehenden Seidenmantel mit einem über handbreiten Überschlag erscheinen. Weibliche Personen durften, wenn sie über 13 Jahre alt waren, in der Kirche kein rotes oder anderes buntes Band, sondern nur schwarzes oder weißes oder schwarz und weiß meliertes tragen; auch Schönheitspflästerchen (mouches) waren verboten. Während Trauer- und Kindtaufsmahlzeiten gänzlich fehlten, war bei Hochzeiten genau nach dem Stande vorgeschrieben, wieviel Personen zu bitten, welche Gerichte und wieviel Speisen aufgetragen werden durften. Über die Einhaltung der vielen einengenden Ordnungen wachte der Procureur general, dessen Amt Silchmüller mit dem römischen Volkstribunat oder der Zensur vergleicht, in Verbindung mit einigen Subalternen, die mit einem dauernden Aufseheramt bekleidet waren, die sich gegen die Ordnungen vergehenden Personen aufs Rathaus zitierten und ihnen Geldstrafen auferlegten. Während seines Aufenthaltes in Genf war Silchmüller Zeuge, wie man bei Pictets Begräbnisse sich über die bestehenden Begräbnisordnungen hinwegsetzte. Sonst gab es bei den Bestattungen keine Zeremonien, es wurde weder „gesungen noch geklungen“, nur einige Verwandte und Bekannte durften hinter dem Sarge hergehen bis an das Tor

des Friedhofs. Nur bei dem allervornehmsten Herren der Staatsregierung, den Syndici und Ratsmitgliedern, gestattete das Reglement, daß zwölf Paar Leidtragende bei der Beerdigung zugegen waren. Zwischen arm und reich, hoch und niedrig wurde nur darin ein Unterschied gemacht, daß der Sarg, der nicht auf einer Totenbahre, sondern von Trägern an schwarzen Tüchern getragen wurde, bei geringen Leuten gut kniehoch über der Erde, bei Vornehmen etwas niedriger, bei Vornehmsten fast ganz auf der Erde weggetragen wurde; im letzteren Falle trugen die Träger unter ihren Mänteln Degen. Als aber Pictet, der am 10. VI. 1724 gestorben war, begraben wurde, zeigte sich die allgemeine Verehrung, die er im Leben genossen, darin, daß über 8000 Personen seine Leiche in einer Prozession zu seiner Ruhestätte auf dem Gottesacker begleiteten, und daß der Beerdigung selbst beizuwohnen ebensovielen Leidtragenden gestattet wurde, als ob er der premier Syndic gewesen wäre (d.i. der vornehmste unter den vier regierenden Syndici, bei dem die erste Instanz war und der das Polizeiwesen unter sich hatte).

Im Gegensatz zu der sonstigen Gottesdienstlichkeit der reformierten Kirche mit ihrem Reichtum an Predigten und gottesdienstlichen Akten fällt der strenge Genfer Puritanismus auf, der sich gegen die Feier der unbiblischen, bloß durch die Tradition aufgekommenen Feste sträubte. Aber wenn es bei Wernle I, S. 51 heißt, daß die Volksstimmung es erst gegen Mitte des 18. Jahrhunderts erreichte, daß auch z. B. zu Weihnachten Festpredigten gehalten wurden, so berichtet im Gegensatz dazu Silchmüller, daß sie schon etliche Jahre das Christfest einen Tag lang zelebriert, also schon im 2. Jahrzehnt des Jahrhunderts, jedoch so, daß niemandem gewehrt wurde, vor und nach der Frühpredigt zu arbeiten. Auch hierbei zeigte sich ein Eingreifen der Staatsregierung in die kirchlichen Verhältnisse; denn die Christfestfeier war auf Anordnung des Magistrats eingeführt worden, wie er sich überhaupt das Recht vorbehielt, diese oder jene Feiertage zu begehen oder nicht zu begehen. Weil sich nun in der Geistlichkeit welche fanden, die sich der Feier einiger Feste sehr entgegenstellten, fuhr der Magistrat zu und behielt sich die Verordnung darinnen vor. So setzte er alle Jahre einen großen Fest-, Buß- und Bettag an, wozu die Republik jederzeit von den Schweizern und diese von den Holländern schriftlich eingeladen wurde, so daß also bei diesen drei Staaten ein

solcher Bußtag an ein- und demselben Tage begangen wurde. Eingehend schildert Silchmüller in diesem Zusammenhange das am 12. Dezember jährlich feierlich begangene Freudenfest oder das Gedächtnisfest des Tages, da Genf vor dem Überfall durch die Savoyer um 1524 errettet wurde, das sogenannte Eskaladefest.

Interessant ist die Beschreibung des berühmten Genfer Hospitals[1] und die Schilderung des Armenwesens, das hier ein Zweig der Staatsverwaltung geworden war. Mit besonderer Teilnahme besah sich Silchmüller, der frühere Angehörige des Hallischen Waisenhauses, das Genfer Hospital, das allerdings als das prächtigste Gebäude der ganzen Stadt von den einförmigen Kasernenbauten in Halle sich zu seinem Vorteil sehr unterschied. Täglich wurden da 500 einheimische Arme, alte gebrechliche Personen gespeist, dazu auch durchreisende Handwerksburschen. Die erkrankten wurden mit Essen, Trinken, ärztlicher Behandlung und Beratung versorgt. An und für sich war das Betteln verboten; kam aber ein Bedürftiger dahin, der das Hospital zu benutzen sich scheute, durfte er in Begleitung eines Staatsdieners Gutherzige in der Stadt um etwas ansprechen. Das Hospital unterstützte auch sehr viele Hausarme, denen gewisse Geldsummen ausgezahlt wurden; und auch verschämte Arme erhielten in der Stille ansehnliche Summen. Silchmüller verschaffte sich auch einen Einblick in die ökonomische Verwaltung des Hauses und in die Rechnungsbücher, nach deren Ausweis die Unkosten sich auf 25000 Speziestaler beliefen. Das Haus wurde durch staatlich festgesetzte Einkünfte nur zur Hälfte unterhalten; das übrige kam aus Vermächtnissen, Stiftungen, aus den Armenstöcken in den Kirchen, Abgaben und Steuern, die auf Kauf und Verkauf von Grund und Boden, auf Erbschaften u. a. gelegt waren, zusammen. Neben der staatlichen Armenfürsorge fand Silchmüller aber auch einen regen Wohltätigkeitssinn christlicher Nächstenliebe wirksam.

Mit großem Interesse beobachtete Silchmüller auch die soziale Stellung der Geistlichkeit, die allgemein bei hoch und niedrig in großem Ansehen stand. Wurde er zu vornehmen assemblées eingeladen, so nahm er oft wahr, wie der Premier Syndic mit diesem oder jenem Geistlichen höflich und vertraulich sich unterhielt, als ob gar kein Rangunterschied vorliege. Den Grund davon

1) Bei Wernle I, S. 70 in einer Anmerkung nur kurz erwähnt.

erkannte Silchmüller in dem Umstande, daß gerade die angesehensten Familien ihre jüngeren Söhne Theologie studieren ließen, während die ältesten den größten Teil des väterlichen Vermögens erbten, um den Glanz und die Macht des Hauses aufrecht halten zu können. Im Gespräch mit Pictet wurde an Silchmüller einmal die Frage gerichtet, ob es wahr sei, daß in Deutschland unter den Lutheranern das geistliche Amt verächtlich behandelt werde. Pictet erklärte, er habe gehört, daß bei den Deutschen zumeist nur gemeiner und schlechter Leute Kinder Theologie zu studieren pflegten oder solche, die keine Gaben hätten, etwas anderes zu lernen: Wo man einen zu nichts sonst zu brauchen wüßte, so lasse man ihn Theologie studieren. Silchmüller konnte es nicht bestreiten. So angesehen freilich die Stellung der Geistlichen in Genf war, war ihre Besoldung doch gering, da ein Prediger nicht über 5—600 Taler Gehalt hatte. Aber sie teilten dies Schicksal mit den weltlichen Beamten, weil die meisten nicht aus pekuniären Rücksichten, sondern aus Liebe zum Vaterlande bei der Staatsverwaltung dienten. Sogar der Premier Syndic, der vornehmste Beamte des Staates, bezog eine Gage von nur 900 bis höchstens 1000 Taler. Allerdings verstanden die Beamten durch Teilnahme an den Handelsgeschäften ihre Einnahmen zu vergrößern. Auch für Zürich, Basel und Bern hat Wernle (I, S. 30) die Beobachtung gemacht, daß die Geistlichen sich aus den vornehmsten Familien rekrutierten.

Was nun die **Bildung des theologischen Nachwuchses** angeht, so beobachtete Silchmüller ein schönes Verhältnis auf der Universität zwischen Professoren und Studenten, was ihn wohl an das liebreiche, fürsorgliche, väterliche Verhalten der „lieben Väter" in Halle, besonders Aug. Herm. Franckes erinnern mochte.

„So haben", schreibt er, „auch die Herren Professoren einen sehr liebreichen Umgang mit den Studierenden. Wann ein Kolleg im Auditorium publicum gehalten werden soll, so kommt der Professor wenigstens eine Viertelstunde vor dem Glockenschlag in den Hörsaal, wo schon einige Studenten seiner warten, die ihn gleich wie die Kinder ihren Vater umgeben. Drauf geht er entweder, bis es schlägt, im Auditorium hin und her und discourirt mit denen, die sich an ihn adressiren, von der materie, davon er handeln will oder gehandelt hat, oder bleibt mitten im Hörsaal stehen, wo sie ihn umringen, ihm zuhören oder ihn fragen. Ist die Lektion aus, so widmet er ihnen wieder ein Viertelstündchen, da sie etwan ihre dubia proponiren oder nochmals fragen, was sie nicht capiert haben. Gehet er dann fort, so begleiten ihn einige

bis an sein Haus und discouriren mit ihm, welcher Umgang viel Nutzen schafft. Hat einer außerdem etwas zu fragen, so stehet ihm wohl frei den Professor im Hause zu sprechen. Ja, die Professoren besuchen dann und wann ihre Zuhörer auf ihren Stuben, sehen, was sie machen und animiren sie, was insonderheit Prof. Pictet fleißig tat. Gehet ein Professor spazieren, so ist er selten allein, denn sich gleich seine discipul wie Schäfchen zum Hirten zu ihm gesellen und ihm Gesellschaft leisten. Oder siehet er welche gehen oder ihm begegnen, so offeriret er sich selbst sie mitzunehmen. In Summa: sie gehen wie Väter mit Kindern und Brüder mit Brüdern um."

Schon die Studiosi der Theologie mußten bei dem Gottesdienste von der Kanzel die vorgeschriebenen Kapitel aus der Bibel und andere verordnete Dinge lesen, damit sie sich desto leichter daran gewöhnten, vor einer Gemeinde zu reden. Sie hießen proposants (Predigtamtsbewerber). Hatten sie, gewöhnlich in drei Jahren, ihre akademischen Studien beendet, wurden sie sogleich ordiniert, obschon sie noch keinen Dienst hatten, damit sie zuweilen schon auf dem Lande predigen und Amtshandlungen verrichten könnten. Sie hießen zwar schon ministres, wie die anderen Geistlichen, durften aber noch nicht in die Vénérable Compagnie kommen, d. i. die ordentliche Versammlung der Geistlichkeit, die alle Freitag zusammentrat, um die Konsistorialsachen zu erledigen und z. B. auch im Falle einer Vakanz den neuen Pfarrer zu wählen. Denn der Compagnie des Pasteurs kam das ius vocandi et praesentandi zu, wogegen der Rat das ius confirmandi hatte. Wenn er die Wahl der Geistlichkeit nicht anerkannte, mußte eine neue Wahl angesetzt werden, deren Verlauf Silchmüller auch genau schildert. Von der Geistlichkeit wurden vier Kandidaten zur Wahl der Regierung vorgestellt, auf deren Zustimmung es ankam. Die aus einer angestellten Prüfung hervorgegangenen zwei besten kamen zu einer engeren Wahl, die mit Hilfe von zwei kleinen hölzernen, mit b (bonus) oder o (omissus) bezeichneten Kugeln ausgeführt wurde. Wessen Urne die meisten mit b bezeichneten Kugeln enthielt, war gewählt.

Die jungen Geistlichen kamen zuerst alle in ländliche Stellen und wurden erst nach und nach in die Stadt gezogen. Die städtischen Besoldungsverhältnisse waren für alle gleich, wie es auch unter den Geistlichen keinen Rang noch Vorzug gab. Die städtischen Geistlichen hatten als Prediger keinen bestimmten Bezirk, sondern sie predigten bald in der, bald in jener Kirche, und zwar

wöchentlich zweimal in verschiedenen Kirchen. Die Compagnie des Pasteurs hatte in der wöchentlichen Freitagssitzung zu bestimmen, wer in der künftigen Woche in der Stadt zu predigen habe. Da die Geistlichen so immer wieder in einer anderen Kirche sich hören ließen, konnten sie sich die Arbeit leicht machen und dieselbe Predigt mehrmals benutzen; und war sie gut, hatte das Publikum die Möglichkeit, sie mehrmals zu hören, wenn es demselben Prediger nachging. Dagegen hatte jeder Geistliche einen bestimmten Bezirk, um darin die Inspektion auszuüben, Kranke zu besuchen und auf etwaige Unordnungen acht zu geben. Besonders hat es Silchmüller als Pietisten gefallen, daß zu den Amtspflichten auch regelmäßige Hausbesuche innerhalb der Diözese gehörten. Findet Wernle (I, S. 72) in dieser Einrichtung mehr einen polizeilichen als seelsorgerischen Charakter, so erschienen die Besuche dem hallischen Informator mehr als Staatsvisiten; doch hatten sie nach seiner Meinung das Gute, daß „die Leute in ihrem Hauswesen ein wenig retiré lebten, weil ihnen der Prediger oft, ehe sie es meinten, ins Haus kam".

Natürlich war es dem lutherischen Pietisten ganz besonders wichtig zu sehen, wie man in Genf sich den dort ansässigen Lutheranern gegenüber verhielt, und er war sehr erfreut, aus dem Munde des sich ihm besonders widmenden Syndic de Chapeau Rouge zu vernehmen, daß man von der früheren Strenge abgekommen sei. Vor siebzig Jahren noch hatte es einem Prinzen aus dem Hause Württemberg widerfahren können, daß es ihm verboten wurde, bei seinem Aufenthalte in Genf in seinem Zimmer durch seinen Reiseprediger lutherischen Gottesdienst halten zu lassen, wie der Syndic erzählte, indem er großes Mißfallen darüber äußerte. Seit dem Jahre 1709 aber war mit Bewilligung des Rates und des geistlichen Amtes ein öffentlicher lutherischer Gottesdienst eingerichtet, indem reiche lutherische Kaufleute in Lyon und St. Gallen einem ordinierten Prediger und einem Kandidaten der Theologie, sowie einem Kantor den Unterhalt gewährten. Hatten diese Kaufleute zuerst das Patronatsrecht, so erklärte sich etwa zwei Jahre vor Silchmüllers Anwesenheit der Herzog von Gotha zum Protektor dieser Kirche, unterstützte die Gemeinde finanziell und bestellte die Geistlichen. Den Lutheranern war völlige Glaubens- und Lehrfreiheit gestattet; nur waren ihnen anzügliche Reden und Schimpfereien gegen die Reformierten verwehrt. Vom Magistrat war ein

Syndic bestimmt, der die Inspektion über die lutherische Kirche hatte; er war auch die erste Instanz für alle Klagsachen innerhalb der lutherischen Gemeinde. Ein eigenes Kirchengebäude besaßen die Lutheraner nicht, sondern sie hielten ihre Gottesdienste in einem gemieteten Raume ab, bis vermittelt wurde, daß die Deutsch-Reformierten und die Lutheraner das Simultaneum einführten und beide Konfessionen abwechselnd die deutsch-reformierte Kirche benutzten.

Gegenüber Anhängern der Römisch-Katholischen Kirche dagegen bestanden die schärfsten Verordnungen: kein Papist hatte Erlaubnis in der Stadt sich häuslich niederzulassen; kein Papist wurde zum Soldaten angenommen; kein papistischer Gottesdienst wurde in der Stadt geduldet, nur daß dem französischen Residenten erlaubt war, entsprechend der Gesandtschaftssitte in seinem Hause einen Beichtvater zu haben und durch ihn Privatgottesdienst halten zu lassen. Die Teilnahme anderer Personen daran wurde vom Magistrat nur auf etliche Wochen oder Monate schriftlich erteilt. Daß der Konfessionsgegensatz auf katholischer Seite mindestens in derselben Stärke empfunden wurde, lernte Silchmüller in den Tagen, als Pictet gestorben war und begraben werden sollte, durch eine vornehme katholische Dame aus Savoyen kennen, die dadurch allgemein auffiel, daß sie unbedingt darauf bestand, Pictets Leichnam mit eigenen Augen zu sehen, um den Calumnianten entgegentreten zu können, die sich auch unter ihren Pfaffen befänden und sich nicht schämen würden, öffentlich auszustreuen: der Teufel habe endlich den Erzketzer, den Pictet, geholt; die Genfer aber hätten, um das zu vertuschen, ihm ein Leichenbegängnis gehalten, als ob er gestorben wäre! Silchmüller seinerseits fand überhaupt an der Dame viel Gutes und erkannte aus ihren Diskursen, daß sie viel Einsicht in die Mißbräuche ihrer Religion habe, und fährt dann fort:

„Ich habe auch hier und dar welche von der Papisten Seite gefunden, die ich für Zeugnisse ansehe, daß Gott in allem Volk sich treue Seelen vorbehalten hat. Ich erinnere mich insonderheit in Savoyen verschiedener Prediger und Mönche, die eine gute Erkenntnis vom tätigen Christentum hatten, z. B. eines achtzigjährigen Mönches im Carteuserkloster Panier, der überaus gute Erkenntnis hatte, sodaß ich wohl wahrnehme, wie Gott hier und dar seinen Samen verborgen habe."

Wenn Silchmüller von keinem einzigen Genfer auch nur den geringsten Widerwillen gegen das Luthertum zu merken bekam, so lernte er damit jene vernünftige Orthodoxie kennen, die

den einseitigen Konfessionalismus ablehnte und mit sich weitendem Blicke auf das sah, was ihr mit den andern Glaubensrichtungen großer gemeinsamer Besitz war. Er sah hier in Genf die Toleranz wirksam sich geltend machen, wenn keinem Reformierten gewehrt wurde, nach Belieben in den lutherischen Gottesdienst zu gehen, wenn sogar Magistratspersonen, die etwa Deutsch verstanden, den lutherischen Gottesdienst besuchten. Umgekehrt fand er auch die Lutheraner nicht skrupulös, in den reformierten Gottesdienst zu gehen. Silchmüller seinerseits war des öfteren Zuhörer bei den Predigten reformierter Geistlicher, deren erbauliche Art ihm sehr zusagte. Überall bei den welschen Kirchenmännern von Bedeutung und Einfluß sah er das Unionsinteresse wirksam. Es sprach sich nicht nur in dem „aus dem Herzen" gesprochenen Schlußgebete ihrer Predigten aus, in dem eine Fürbitte, wie für ihre eigene Obrigkeit, Kirche und Schule, so auch für die Könige in Frankreich und England, die drei nordischen Könige von Dänemark, Schweden und Preußen, für die Kurfürsten, Fürsten und Stände des römischen Reichs protestantischer Religion, für die Republik Holland und die Bundesgenossen in der Schweiz vor Gott gebracht wurde. Der Unionsgedanke war auch das Hauptthema in den öffentlichen Versammlungen. Silchmüller fand, daß man Gästen aus Deutschland gegenüber sich rechte Mühe gab, ihnen Ehre, Höflichkeit und Liebe zu erweisen. „Wie auch", fährt er fort, „ohnlängst so viel von dem Unionswerk geredet wurde, so hat man bey allen Versammlungen von nichts anders gesprochen und nichts anders gewünschet, als daß die Union zum Stande kommen möchte." Diese Stelle vermag zu illustrieren was Wernle I, S. 477 über das Unionsinteresse der welschen Kirchenmänner auseinandersetzt; und seine Anmerkung [1]) ist nach Silchmüllers Angaben zu ergänzen: schon im Jahre 1724 hörte Silchmüller in den Genfer Kirchen die Fürbitte für alle protestantischen Kirchen.

„Wann sie", sagt er, „von Lutheranern reden, heißen sie solche allezeit nos chers frères Lutheriens, den Dr. Martin Luther meist: le saint reformateur le Docteur Luther. Wer von unsrer Religion bei ihnen communiciren will, den nehmen sie ohne Bedenken an, sagen auch, daß sie solches bei uns zu tun kein Bedenken tragen wollten."

Aus dem Gespräche mit Pictet, den er seiner Theologie chretienne nach als einen der rigorosesten Theologen bezeichnen zu

müssen glaubt, teilt er dessen Äußerung mit, „daß er selbst bei uns communiciren wolle, und wenn einer von uns bei ihnen communiciren wolle, so würde kein Reformierter begehren, daß er nach reformierter Meinung das heilige Mahl empfange, sondern sie ließen jedem seine Freiheit nach eigner Meinung es zu genießen und zu glauben, was er erkenne". Mit Recht sah Silchmüller in Joh. Alphons Turrettini, dem er den Namen lumen eruditi orbis beilegen möchte, den Urheber der derzeitigen Moderation in der Genfer Kirche, während derselbe anfangs in die Fußtapfen seines Vaters und Großvaters treten zu wollen schien. Und mit Recht führt er desselben moderates Wesen auf seinen Aufenthalt in England zurück, wo die anglikanische Theologie schon eher nach endgültiger Erledigung der kirchlichen Kämpfe durch die Toleranzakte auf diese moderate Linie getreten war. In der 1698 gegründeten englischen Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis, mit der ausgesprochenen Absicht, christliche Erkenntnis besonders unter den armen und unwissenden Kindern der Städte und Vorstädte zu verbreiten, war Turrettini Mitglied und arbeitete in Genf im Sinne des Programms dieser Gesellschaft, die ja auch zu den lutherischen Pietisten, zu A. H. Francke in Beziehung trat. Von dem nächstliegenden Zwecke katechetische Schulen zu errichten, religiöse Schriften, besonders die Bibel und Gebetbücher im Volke zu verbreiten ausgehend, fanden sich hier die Richtungen im Streben nach immer höheren Zielen zusammen; und hier wie dort trug man Verlangen nach einer Vereinigung der Christenheit, wenigstens der protestantischen unter Wegfall der Konfessionen. Auch der Pietist setzt sich über die Schranken der Konfession hinweg; für ihn gibt es nicht Reformierte oder Lutheraner, sondern nur erweckte Christen; er vermag auch bei den Katholiken echte Frömmigkeit zu würdigen, wie wir dies oben bei Silchmüller beobachten konnten.

Mußte manches in der Genfer Geistesbewegung den hallischen Pietisten sympathisch berühren, so war es ihm um so schmerzlicher, ungünstige Urteile über den Pietismus im allgemeinen und über A. H. Francke im besondern selbst bei den führenden Geistern der Genfer Theologie vorzufinden. Unter dem Eindrucke der Ausartungen eines kirchenfeindlichen Pietismus mit seinen Propheten und Prophetinnen, mit seinen Inspirierten, Phantasten und Separatisten, anderseits stolz und selbstzufrieden im Besitze eines

„vernünftigen Christentums“ war man auch gegenüber dem „vernünftigen“ Pietismus eines Francke voreingenommen, und Silchmüller benutzte nun die schöne sich darbietende Gelegenheit, im Gespräche mit hervorragenden Persönlichkeiten aufklärend zu wirken und für seinen verehrten Lehrer und Meister einzutreten. Allerdings unterschied man in Genf schon seit dem Jahre 1702 zwischen Separatisten und kirchlichen Pietisten und hatte zwar auf die ersteren ein scharfes Auge, verfuhr aber im Gegensatz zu den Maßnahmen in anderen Schweizer Landschaften auch den kirchenfeindlichen Elementen gegenüber mit großer Lindigkeit, indem man hartnäckige Separatisten vor das consistoire zitierte und im Falle der Renitenz Landesfremde kurzerhand auswies, dagegen mit Stadtkindern ein großes Maß Liebe und christlicher Toleranz übte. Aber viele im Volke, auch gelehrte Leute fand Silchmüller in dem Irrtum befangen, daß sie alles, was man Pietisten nannte, in eine Klasse warfen und „Fanaticos, Quäker, Inspiranten, ja sogar Anabaptisten darunter verstand. Wie man denn in der Schweiz, wo dergleichen Leute sehr viele sind, sie nur schlechthin Pietisten nennt“.

Als der die fremden Gäste aus Deutschland durch das Hospital führende Syndic de Chapeau Rouge aus dem Gespräche der Prinzen mit ihrem Informator entnahm, daß sie das Hallische Waisenhaus kannten, äußerte er die Bitte, einen Bericht darüber zu erhalten; am meisten aber war er begierig, eine sichere Nachricht über A. H. Francke zu vernehmen, von dem er zwar wisse, daß er das Waisenhaus erbaut habe, über den er aber im übrigen soviele sinistra iudicia gehört hatte, daß er zu der Meinung gekommen war, Francke sei auch einer von solchen Separatisten, die Kirchengehen, Abendmahl, Beichte und Ehestand verwürfen. Da begegnet bei Silchmüller folgende charakteristische Stelle:

„In dieser Meinung stand auch der berühmte Professor Pictet, welchen allen nach der Wahrheit aus dem Traum geholffen, und alles am besten damit widerleget, daß erwähnte Herr Professor ja selbst im ministerio stünde, in der Ehe lebete, nicht nur selbst das heilige Abendmahl genösse, sondern auch solches als ein herrliches Gnadenmittel öffentlich in Predigten und Schriften ankündigte, aber wider den entsetzlichen Mißbrauch eifferte . . ., welches alles ihnen so fremde Sachen waren, daß sie in die Hände schlugen und es fast als ungläublich anhöreten, bis es mit vielen contestationen, und daß ich bey fünf Jahr selbst in Halle studiret, sein Thun und Leben und alle Umstände genau

wüste ... ihnen endlich glaublich machte. Ich muß insonderheit dem nun seligen H. Pictet in seinem Tode nachrühmen, daß er nicht nur ein Vergnügen, sondern eine recht innige Freude seines Herzens über diesen relationen mercken ließ, mich bei der Hand faßte und sprach: er hätte mir viel tausend obligation, daß ich ihn aus seinem irrigen concept brächte. Er habe so viel gutes von dem ernstlich frommen Wandel dieses Mannes gehöret, habe es aber gar nicht mit dem, was ihm sonst von ihm erzehlet worden, reimen können, es sey ihm über alle maßen lieb, solche Nachricht zu hören. Er habe nun noch einmal so viel Liebe für diesen Mann und freue sich ihn im jenseitigen Leben kennen zu lernen, da es nun in diesem nicht geschehen könnte."

Und als der Professor Samuel Turrettini, der eine Schrift wider die Fanaticos verfaßt hatte, sie aufs neue und vermehrt auflegen lassen wollte, wandte er sich mit der Bitte an Silchmüller, ihm Bericht darüber zu erstatten, wie es mit den Pietisten in Deutschland bewandt sei. Aus allem merkte Silchmüller, daß auch von diesem Gelehrten „alles in eine Brühe geworfen wurde", als sei, was in Deutschland Pietist heiße, wie in der Schweiz zugleich ein Fanaticus, Inspirant usw.

Als den äußeren Grund dieser Verkennung erkannte Silchmüller die überhaupt große Unkenntnis deutscher Verhältnisse, deren sich selbst Gebildete und Gelehrte schuldig machten. In den Gesprächen trat diese Ignoranz dem deutschen Informator oft entgegen.

„Sie gestehen es frey", sagt er, „entschuldigen sich aber entweder damit, daß wir unsere besten Schriften in teutscher Sprache herausgäben oder daß so ein weitläuftiger status wegen der vielen Staaten in Teutschland wäre, daß einem alle Gedult zerrinnen müßte sich von diesem Land einige Erkenntniß zuwege zu bringen. Alphons Turrettini fügte dem einsmal noch zu: es wäre ihm allezeit verdrießlich ein Buch so in Teutschland gedruckt worden, zu lesen, weil wir so gar miserable Papier und Druck hätten, wenn es auch lateinisch geschrieben wäre. Die vornehmste raison aber ist bey den allermeisten die praesumtion von sich selber und die falsche opinion von Teutschland selbst, welches sie sich als eine Barbarey und dessen Einwohner als Barbaros mehrentheils vorstellen."

Trotz solcher Fehlurteile kann doch auch Silchmüllers Tagebuch, ebenso wie die oben charakterisierte Graubündener Korrespondenz zeigen, wie weit damals der Name A. H. Franckes, des hallischen Waisenvaters, erklungen war, wie auch an die Ufer des schönen Genfer Sees und in die Berge und Täler des Graubündener Landes sein Einfluß reichte. Durch seine Jünger, durch die auf dem Waisenhause religiös beeinflußten und pädagogisch geschulten Informatoren, Geistlichen, Präzeptoren wurde sein Geist, das Zeugnis des in der

Liebe tätigen Glaubens, die Idee des „tätigen Christentums“ in der Welt ausgebreitet. London, wo als Hofprediger der Königin Anna ein Waisenhäuser Theologe wirkte und sie anregte, den „Englischen Tisch“ im Waisenhause zu unterhalten, Boston, wo der Pastor der christlichen Gemeinde D. Cotton Mather in enger Seelengemeinschaft mit Francke verbunden war, Ostindien wie Schweden, die schwedischen Gefangenen in Sibirien wie die unter dem Glaubensdrucke der Habsburger stehenden Schlesier, Holland und die russischen Ostseeprovinzen stimmen ein in den Chor der Stimmen aus den deutschen Landschaften, aus Schwaben und Franken, Ostfriesland und dem Potsdam Friedrich Wilhelms I. von Preußen, die in ihm den großen Erwecker verehrten und ihm als Führer zu einer innigeren, gefühlswarmen Religiosität folgten.

Anhang

Verzeichnis der schweizerischen Scholaren auf den höheren Schulen und Erziehungsanstalten des Franckeschen Waisenhauses

Berücksichtigt ist nur das erste Halbjahrhundert der Anstalten auf Grund der hallischen Akten. Außer den vielen Namen von Zöglingen, die zu den bei Wernle genannten Familien in irgendeiner Beziehung stehen, treten uns noch andere entgegen, die bei Wernle nicht genannt sind, so daß der aus der Schweiz nach Halle sich ergießende Strom als ein breiterer und die Einwirkung der hallischen Lehre als eine ausgedehntere und umfassendere erscheint.

Abkürzungen: P. = Pädagogium, L. = Latina, Ba. = Basel, Be. = Bern, Gr. = Graubünden, Sch. = Schaffhausen, Z. = Zürich.

1704. Carl Wilh. Marchdrenker, P. Ba.

1711. Nicol. Jenner, P. Be., später Hauptmann und Ratsmitglied zu Be. (Vgl. Wernle I, S. 425.)
Joh. Rud. Stettler, P. Be., sp. Landvogt zu Saanen. (Wernle I, S. 298.)

1712. Abraham Stettler, P. Be.
Gabriel Zeender, P. Be.

1713. Friedr. von Wattenweil, P. Be., sp. Mitglied des Unitätsdirektoriums. (Wernle I, S. 359.)
Joh. Ludolph von Graffenried, P. Be.

1714. Joh. Müller, P. Be., sp. Sekretär des Geh. Rats in Be. (Wernle I, S. 122.)
Salomo Sprecher, P. Gr., Sohn des Obristleutn. Sprecher v. Bernegg. (Wernle I, S. 437.)
Andreas Gilardon, L. Gr., S. des P. Andreas Gilardon-Grüsch-Gr., sp. Pfarrer zu Meyenfeld-Gr. (Wernle I, S. 244.)
Jak. Brandit Graurein, L. Neuchatel, S. des Jean Pierre Graurein.

Hieronymus von Salis, L. Gr., S. des Hauptmanns Albert v. Salis-Grüsch. (Wernle I, S. 7.)
David Marchand, L., S. des Abraham Marchand.

1715. Georg Batallia, L. Gr., S. des Chirurgen Lucius B.-Zitzen-Gr., sp. 1717 stud. Hal.
Matth. Conrad, L. Gr., S. des Amtmanns Conradin C. aus Scanfs-Gr. (Wernle I, S. 79.)

1720. Joh. Jac. von Zieglern, P. Sch.
Balthasar von Schwartz, } P., Brüder aus Chur-Gr.
Joh. Jac. von Sehwartz, }

1722. Michael Gilardon, L. Gr. (cf. 1714), sp. Pfarrer zu Valzeina-Gr.
Nicol. Zaff, L. Gr., S. des Professors Z.
Valentin Schmid, L. Gr., S. des Ratsherrn Joh. Peter Schmid, sp. Pfarrer in Filisur-Gr. (Wernle I, S. 244.)
Georg Schukan, L. Gr., S. des P. Georg Schukan in Jenins-Gr. (Wernle I, S. 57.)
Joh. Gilardon, L. Gr. (cf. 1714).
Joh. Luc. Guler von Wienegg, P. Gr., S. des Hauptmanns Guler in Jenins-Gr.

1723. Martin von Cleric, P. Gr.
Joh. Andreas von Albertin, P. Gr., S. des Brigadiers Jak. Ulr. de Albertin, sp. kaiserl. Hauptmann.
Theodor von Albertin, P. Gr., Bruder desselben, sp. Hauptmann.
Andreas von Otto, P. Gr., S. des Hauptmanns Ott-Grüsch-Gr.
Heinr. Steiner, P. Z.

1724. Ulrich Andreas von Salis, P. Gr., }
Andreas Dieteganus von Salis, P. Gr., } Brüder d. Hieronymus v. Salis
Fortunatus von Salis, P. Gr., } (cf. 1714).
Hercules Antonius von Salis, P. Gr., }
(Wernle I, S. 7.)

1725. Rudolph Beli, L. Gr., außerehel. S. eines Vornehmen.
Joh. Baptista von Albertin, P. Gr., Bruder des Joh. Andr. (cf. 1723), sp. piemontes. Hauptmann.
Christoph von Schorsche (George), P. Gr., sp. Landvogt od. Amtmann daselbst.

1729. Samuel Schaffner von Aarau, P., sp. Dr. med.

1730. Joh. Ludov. von Zieglern, P. Sch. (cf. 1720).

1731. Joh. Ludov. im Thurn, P. Sch., sp. stud. iur., † 1735.

1733. Joh. Georg Oschwald, P. Sch. (Wernle I, S. 433.)

1735. Stephan Sprecher von Bernegg, L. Gr., S. des Landammans Jacob Spr. (Wernle I, S. 437.)

1736. Joh. Ludov. von Zieglern, P. Sch. (cf. 1730 u. 1720).

1737. Georg Michael Neukum, P. Sch.
Carol Eman. Jenner, P. Be. (cf. 1711).
Josias Pellizarius, L. Gr., S. des Landammans Joh. Flor. P. Langwies-Gr.

Stephan Burl, L. Gr., Sohn des Ratsherrn und Stadthauptmanns in Chur-Gr.
Joh. Hieronym. von Fellenberg, P. Be. (Wernle I, S. 178).
1738. Georg von Raesfeld, P. Be.
Joh. Jac. Schwartz, L. Gr., S. des Oberstleutnants Joh. Jac. Schwartz-Chur.
Gabriel Bavier, L. Gr., S. des Ratsherrn Stephan Bavier-Chur.
Karl Ulyss. von Stampa, P. Gr.
Georg von Perin, P. Gr.
Antonius von Salis, P. Gr., } Söhne der verwitw. Fr. Stadtvögtin
Andreas von Salis, P. Gr., } von Salis.
1739. Joh. Jak. Zuberbühler, L. Appenzell, S. des Chirurgen Dr. Joh. Z. in Roda.
Joh. Jak. Zuberbühler, L. Appenzell, S. des Chirurgen Dr. med. Jak. Z.-Herisau. (Wernle I, S. 234.)
Flor. Buol von Strasberg, L. Gr.
Ulrich Buol von Strasberg, L. Gr.
Sigem. Immanuel von Graffenried, P. Be. (cf. 1713.)
Martin von Rascher, P. Gr. (Wernle I, S. 434.)
Conradin Planta von Steinsberg, P. Gr.
Joh. Planta von Wildenberg, P. Gr., S. der verwitw. Frau Richterin Pl. von W.
Paul von Jenatsch, P. Gr.
Joh. Anton von Jenatsch, P. Gr.
Daniel von Capol, P. Gr.
Joh. Conr. Peyer, P. Sch.
1740. Paulus Buol von Strasberg, L. Gr.
Joh. Ludw. Peyer, P. Sch.
1743. Carl Ludw. von Wüstenberg, P. Be.
1744. Joh. Gottl. von Diesbach, P. Be. (Wernle I, S. 175.)
Nic. von Manuel, P. Be., sp. Kapitänleutn. in holländ. Dienst. (Wernle I, S. 273.)
Carl von Manuel, P. Be.
1745. Rud. Langhans, L. Be., S. des P. Langhans-Be. (Wernle I, S. 573.)
1746. Friedr. von Steiger, P. Be.
Gabriel Tschiffeli, P. Be. (Wernle I, S. 382.)
1747. Emanuel von May, P. Be.
Laurenz Peyer, P. Sch. (cf. 1740).
1748. Joh. Anton von Buol, P. Gr.
Rudolf Tscharner, P. Gr. (Wernle I, S. 430.)
Abraham von Rothpletz, P. Be.
Rudolf von Jecklein, P. Gr.
1751. Anton von Herport, P. Be.
1752. Heinr. von Rothpletz, P. Be.
Friedr. von Salis, P. Gr.
Johann von Salis, P. Gr.
Andreas von Salis, P. Gr., † 1765.

Wann kam der Ausdruck „Das Wesen des Christentums“ auf?

Von Hermann Mulert, Kiel

Troeltsch hat in seinen Aufsätzen „Was heißt Wesen des Christentums?“ („Christliche Welt“ 1903, wieder abgedruckt im 2. Bande seiner Gesammelten Schriften 1913, S. 386—451) erörtert, unter welchen geschichtlichen Voraussetzungen der Ausdruck „Wesen des Christentums“ in Brauch kam. Wie es in Frankreich der Romantiker Chateaubriand war, der vom Génie du christianisme schrieb, so ist in Deutschland die Geschichtsphilosophie des Idealismus und der Romantik, die Geschichtsphilosophie von Herder bis Hegel die Umwelt, in der man vom Wesen des Christentums zu reden begann. Troeltsch nennt in diesem Zusammenhange mit Recht besonders Schleiermacher. In der Tat ist bekannt, daß in Schleiermachers „Kurzer Darstellung des theologischen Studiums“ der erste Teil „Von der philosophischen Theologie“ mit den Worten anhebt, daß „das eigentümliche Wesen des Christentums“ sich weder „rein wissenschaftlich aus der Idee allein ableiten“ lasse, noch „bloß empirisch aufgefaßt werden“ könne (so in der ersten Ausgabe 1811; in der zweiten, 1830, ist der Text — nunmehr § 32 — nur unerheblich verändert).

Nun halte ich die Frage, wo der Ausdruck „Das Wesen des Christentums“ zuerst vorkomme, nicht für sehr wichtig. Die Sache ist auch hier wichtiger als der Name, und die Sache ist unzweifelhaft, wenn auch natürlich mit Nuancen, bei der ganzen Generation von Denkern da, zu der Schleiermacher gehört. Ich halte weiter für sehr wahrscheinlich, daß irgendwo sonst in der Literatur jener Zeit der Ausdruck „Das Wesen des Christentums“ schon früher sich findet, als die Worte gesprochen sind, die ich sogleich erwähne. Ich bin auch nicht sicher, ob nicht Schleiermacher selbst schon früher diesen Begriff gebraucht hat; wir haben die Vorlesungen seiner ersten Professorenjahre nicht im Wortlaut (in seinem Entwurf der Ethik von 1805/06 ist wiederholt von Idee oder Charakter zum Beispiel einer Kirche die Rede; später würde er da wohl vom Wesen der Kirchen gesprochen haben). Vorläufig aber ist die älteste mir bekannte Stelle, wo vom „Wesen des Christentums“ die Rede ist, die folgende in Schleiermachers hallischer Neujahrspredigt von 1807: „Was wir fürchten sollen und was nicht.“ Es heißt da am Anfang des zweiten Teils: „Den Herrn fürchten ist ein ebenso gewöhnlicher als vieldeutiger und mißverständlicher Ausdruck. Es gibt eine Furcht Gottes, welche gerühmt wird als der Weisheit Anfang; es gibt eine andere, welche ausgetrieben werden soll durch die Liebe, und beide voneinander unterscheiden zu lehren, möchte nichts Geringeres heißen, als das Wesen des Christentums darstellen“ (Predigten, 2. Sammlung, 1808, S. 161 f., wieder abgedruckt S. W. 2. Abt. 1. Bd., neue Ausg. 1843, S. 286.)

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Die Gesellschaft für Kirchengeschichte

hat ihre diesjährige Tagung zu dem gleichen Datum und für denselben Ort in Aussicht genommen, wie der Verband Deutscher Historiker, die Konferenz landesgeschichtlicher Publikationsinstitute und der Verband der deutschen Geschichtslehrer. Sie alle tagen in der Zeit vom 4. bis 9. Oktober 1926 in Breslau. Die dortigen allgemeinen Vorbereitungen liegen in der Hand von Professor Dr. Reincke-Bloch (Breslau, Hobrechtufer) als des derzeitigen Vorsitzenden des Historikerverbandes.

Die Aufgaben der provinzialen Kirchengeschichtsvereine

Eine Anregung von Pfarrer Lic. Walter Wendland, Berlin

In Heft 1 und 2 der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" (Neue Folge I, 1920) wurde uns ein Überblick über Bestand und Arbeit der kirchengeschichtlichen Provinzialvereine gegeben, der außerordentlich dankenswert war. Seitdem ist nicht wieder über sie berichtet worden. Das erklärt sich gewiß zu einem Teile daraus, daß die Jahre der Inflation an vielen Stellen die Arbeit zum Stillstand verurteilt hatten, ist aber wohl zugleich auch ein Zeichen dafür, daß diese provinzialen Vereine noch immer ein allzu bescheidenes Winkeldasein führen [1]. Auf die Dauer darf das nicht so bleiben.

Ich stelle daher folgende Forderungen zur allgemeinen Besprechung auf:

1. Die „Gesellschaft für KG." hat auch die Aufgabe, den Zusammenschluß der Vereine zu fördern [2].

---

1) Die ZKG. wird, wie seit längerem beabsichtigt, in einem der nächsten Hefte über die in den letzten Jahren erfolgten Neugründungen in Württemberg, Bayern u. a., sowie über die ihr zur Besprechung eingesandten neuen Jahrgänge der Zeitschriften zusammenhängend berichten. Zsch.

2) Das ist bisher regelmäßig und satzungsgemäß geschehen, indem bei jeder Jahresversammlung (Halle, Berlin, Jena, Würzburg, Münster, Magdeburg,

2. Die Vereine treten in einen Schriftenaustausch untereinander ein und reichen der „Gesellschaft“ einen jährlichen Bericht mit Mitteilung ihrer Veröffentlichungen ein.

3. Die Vereine sollen gemeinsame Forschungsaufgaben gleichzeitig ins Auge fassen. Der Wert von Spezialforschungen wird gesteigert, wenn sie nicht in territorialer Beschränkung, sondern für möglichst viele Territorien in Verbindung miteinander in Angriff genommen werden.

4. Stärker als die Erforschung der mittelalterlichen KG. oder der Reformationszeit, die ja auch in anderen Zeitschriften im Zusammenhang behandelt werden, sollte die Aufgabe ins Auge gefaßt werden, die Geschichte der evangelischen Kirchen von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung bis zur Gegenwart in ihrer provinziellen Eigenart darzustellen. Das würde nicht allein den territorialen Vereinen ein stärkeres Gegenwartsinteresse geben, sondern auch der allgemeinen Kirchengeschichtschreibung Grundlagen schaffen, die ihr noch fehlen. — Ich selbst habe im Jahrbuch für Brandenburgische KG. (1924) einen Aufsatz über die Erweckungsbewegung in Berlin (1810—1830) geliefert, und jüngst hat K. Müller seine Studien über die Württembergische Erweckung veröffentlicht; zu einem abschließenden Urteil kämen wir aber erst, wenn gleichzeitig auch über die Erweckung in Dresden und Sachsen usw. in den anderen Provinzialzeitschriften geschrieben würde.

5. Es muß ernstlich die Frage erwogen werden, ob die territorialen KG.-Vereine nicht auch das Gebiet der Kirchenkunde und der religiösen Volkskunde in den Bereich ihrer Arbeit hineinzuziehen haben. Diese Erweiterung des Arbeitsgebietes soll nicht darum erfolgen, um dem Zuge der Zeit, der der Historie wenig günstig ist, nachzugeben. Sondern nur auf diesem Wege kommen wir schließlich dazu, eine Geschichte der Frömmigkeit schreiben zu können.

Erlangen) mit dem am Tagungsort zuständigen Territorialverein Fühlung genommen und neben dem Hauptvortrag ein territorialgeschichtlicher Vortrag gehalten wurde. Es darf aber wohl festgestellt werden, daß die Beteiligung daran seitens der Organisationen und ihrer Mitglieder zahlenmäßig meist sehr gering war. Zsch.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Die Fragen der Periodisierung sind seit längerem umstritten und scheinen noch immer nicht zur Ruhe kommen zu wollen. Und zwar nicht etwa nur innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung, wo die Probleme vor allem durch Emil Göllers Studie v. J. 1919 (vgl. ZKG. NF. 2, S. 202f.) und Karl Heussis „Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der KG." (Tübingen, Mohr, 1921. 68 S.) wieder angerührt worden sind. Wie dieselben Fragen auf dem weiteren Boden der Weltgeschichte und der Geistesgeschichte umstritten sind — und zwar nicht etwa nur im Zusammenhang mit den Spenglerschen Thesen —, zeigt schon ein Blick in die HZ., die in Bd. 122, 1920, S. 1—43, den stark an Ernst Troeltsch angelehnten Versuch über die Perioden der Ideengeschichte der Neuzeit und ihr Verhältnis zur Gegenwart von Fritz Friedrich brachte, dann in Bd. 127, 1922, S. 1—49, H. Spangenbergs Studie über Die Perioden der Weltgeschichte mit scharfem Protest gegen die Lässigkeit, mit der man die übliche Dreiteilung trotz der dagegen sprechenden Tatsachen festhält, vor allem gegen den irreführenden Begriff Mittelalter, der die falsche Vorstellung einer inneren Einheit dieses Zeitraums immer wieder von neuem hervorrufe, endlich in Bd. 129, 1923, S. 1—68, Vogels Untersuchung über den Rhythmus im geschichtlichen Leben des abendländischen Europa, die sich für eine 300jährige rhythmische Periodisierung ausspricht unter Übertragung der biologischen Methode auf das völkische und staatliche Leben. Daneben sei an Troeltschs Äußerungen zum Problem einer objektiven Periodisierung beim Aufbau der europäischen Kulturgeschichte (Historismus, 1922, S. 730—756) erinnert. Noch vielerlei Aufsätze über Einzelfragen kämen in Betracht: die Weiterwirkung der Antike innerhalb der mittelalterlichen und neuzeitlichen Entwicklung und damit „die Einheit der mittelländischen Kultur" botonte letzthin mit besonderer Schärfe z. B. Ed. Stemplinger („Die Ewigkeit der Antike", 1924, S. 1—14) und berührt damit Tatsachen, die etwa bei Heussi (a. a. O. und in der Neuauflage seines „Kompendiums") zum vollständigen Verzicht auf die trennenden und anderseits wieder Mannigfaltiges zu sehr zusammenschließenden Periodisierungsbegriffe Altertum, Mittelalter, Neuzeit geführt haben. Aus dem Nachdenken „Über die Grenze von Mittelalter und Neuzeit" kommt anderseits zwar Bernh. Schmeidler (Festgabe der Philos. Fak. in Erlangen zur 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, 1925, S. 59—65) zur Ansetzung einer Zeitenwende um 1500. Aber er operiert in dieser seiner Polemik gegen Troeltsch mit Sätzen Rankes, die bei aller Betonung des Individuellen und „für sich Gültigen" im Sinne der Selbständigkeit jedes Zeitalters ebenso stark die Kontinuität des geistigen Lebens den vorhergehenden Epochen gegenüber betonen; man könnte sie also ebenso im Sinne der Kritiker der bisherigen Geschichtseinteilung gegen das bei jeder Periodisie-

---

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

rung drohende Abbrechen von Kausalreihen und gegen die Aufstellung von epochemachenden Jahren, die im Blick auf das Vorhergehende wie ein Stillstand im Flusse der Geschichte und als Setzung eines absolut Neuen betrachtet werden können, anwenden. Tatsächlich weisen ja diese Tatsachen nur auf die Schwierigkeiten der (zum Verständnis des Geschichtsablaufs unentbehrlichen) Periodisierung und auf die Notwendigkeit der Bemühungen um immer tiefer dringende Konstruktion hin, ohne in einen skeptischen Verzicht hineinführen zu müssen.

Die neueste Debatte spielte sich zwischen Georg v. Below und Karl Heussi ab. v. B. verdanken wir eine die Darstellung Fueters (s. ZKG. 36, S. 223 ff.) fortführende, auch die historische Theologie hin und wieder beachtende Darstellung der deutschen Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagen (München, Oldenbourg, 2. Aufl. 1924, XVI, 207 S. 5.50 M). Sie ist eine Apologie der deutschen zünftig-akademischen, vor allem auf die politische Geschichtsschreibung ausgehenden und national eingestellten Geschichtswissenschaft und ihrer Arbeitsmethoden. Sie stellt v. B. der kosmopolitischen und unpolitischen aufgeklärten Kulturgeschichtsschreibung (S. 1 ff.) wie den neueren Vertretern des welt- oder kultur- oder sozialgeschichtlichen Programms entgegen, um außer deren methodologischen Fehlern die „Minderwertigkeit" oder den „Bankerott" von deren Leistungen aufzuzeigen, und bringt sie anderseits mit der von ihm mit Recht in diesem Zusammenhang hochgewerteten Romantik (S. 4 ff.) in Verbindung, die er als umfassende Weltanschauungs- und Wissenschaftsbewegung charakterisiert wissen will (vgl. darüber vor allem seine gleich noch zu nennende kleinere Schrift). Das Buch enthält auch da, wo es zu einseitig oder zu polemisch urteilt und man v. B.s Methodologie nicht ohne weiteres zustimmen kann, viele Anregungen und vermittelt aus umfassender Quellen- und Literaturkenntnis heraus ein reiches Bild der neueren Entwicklung der deutschen Historiographie. Man muß dieses Buch mit seinen breiteren Ausführungen über die historiographische Entwicklung und die Methodologie der Geschichtsschreibung kennen, um die kürzere neueste Schrift ganz zu verstehen, die nun speziell Über historische Periodisierungen mit besonderem Blick auf die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit und mit einer Beigabe über Wesen und Ausbreitung der Romantik handelt (Berlin W. 8, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1925. 108 S. 2 M). Hier nimmt die Polemik gegen Heussi und gegen Troeltsch einen breiten Raum ein, und Heussi hat im Archiv für Politik und Geschichte III, 1925, S. 596—608 (Zum Problem der historischen Periodisierung), darauf erwidert, um von v. Below ebda S. 609—613 eine etwas erregt geschriebene und selbstgewisse Replik zu erhalten. Troeltschs Sätzen über die Zurechnung Luthers zum Mittelalter bzw. zur Neuzeit hatte v. B. bekanntlich schon in seinen „Ursachen der Reformation" (1917, bes. S. 108—183) auf breiter Basis widersprochen (s. dazu ZKG. 37, S. 514 f., vgl. NF. 3, S. 267). Damit berührt sich der 2. Teil seiner neuen Untersuchung (S 30—64; vgl. S. 83 ff.), der an der alten Einteilung festhält. Im vorausgeschickten allgemeinen Teil, in dem die Auseinandersetzung mit Heussis „Skeptizismus" steht, teilt v. B. (S. 17) weithin dessen Ablehnung einer das Ganze schildernden Universalhistorie, einer Weltgeschichte im eigentlichen Sinne und allgemeinen Kulturgeschichte. Er mißversteht ihn nun aber dahin, als wolle er auch auf jede Zusammenschau der einzelnen Seiten der Geschichte eines Volkes (Politik, Wissenschaft, Kunst usw.) oder auf das Aufsuchen innerer Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Seiten der Kirchengeschichte oder auf den Nachweis geschichtlicher Nachwirkungen verzichten, was H. schlechterdings nicht gemeint hat. Das gibt v. B. Anlaß zu seinen Ausführungen über „universale" im Gegensatz zur isolierenden Geschichtsbetrachtung (S. 11 ff.) mit guten den verschiedensten Gebieten entnommenen Beispielen, die auch Heussi anerkennt, und dann zur Frage universaler Periodisierungen (S. 18 ff.). In der Periodisierungsfrage setzt sich v. B. auch wieder mit H., wenn auch nicht nur mit ihm, auseinander. Ihm sind Begriffe wie Antike, Mittelalter u. dergl. nicht nur, wie H. es nannte, typologische

(was v. B. wieder z. T. mißversteht!), sondern periodologische Kategorien, die nicht nur eine Klassifikation der Erscheinungen, sondern eine wirkliche Periodisierung im Sinne der Partition bedeuten, so daß er ziemlich feste Grenzjahre wie etwa 1500 zwischen Mittelalter und Reformation, etwa 1740 als Grenze zwischen Pietismus und Aufklärung ansetzt. Heussis „Skeptizismus", den er in der Frage der „Partition" wieder überschätzt, kommt v. B. übrigens dadurch nahe, daß er (S. 62) selbst zugesteht, universale Perioden, die für alle Seiten der Kultur eines Volkes gleichmäßig gelten, geschweige denn, daß sie für die gesamte abendländische Kulturwelt gelten, gebe es nicht. Dann kommt aber sein Optimismus nur dadurch zustande, daß er (vgl. S. 19. 21) die politische Geschichte und, soweit es sich um die Kirchengeschichte handelt, die äußeren Erscheinungen seiner Periodisierung zugrunde legt, da Periodisierungen „nach einem anderen Leitmotiv ... stets weniger universal" sein werden. Die theologischen Einsprüche gegen die traditionelle Partition kamen aber nicht zuletzt gerade aus der inneren Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte bzw. der geistigen Entwicklung, auf die jene Periodisierung nicht durchaus paßt; sie kamen jedenfalls nicht etwa in erster Linie aus theoretischen Erwägungen, und können daher auch durch solche nicht überwunden werden. Zscharnack.

Revue Bénédictine, 37. Jahrgang, 4. Heft, Oktober 1925, enthält (außer dem nicht in unser Gebiet fallenden Artikel von V. Coucke, Chronologie des rois de Juda et d'Israël, p. 325—364, mit einer chronologischen Tabelle) die Fortsetzung der gelehrten Untersuchungen von J. Chapman, The families of Vulgate MSS in the Pentateuch, p. 365—403 mit einigen Gegenbemerkungen von D. de Bruyne, die die Annahmen von H. Quentin vertreten. — In einer kurzen Notiz p. 404. 405 macht G. Morin darauf aufmerksam, daß der Kommentar zu Nahum des Ps.-Julian von Toledo von Richard v. S. Victor stammen könne. D. de Bruyne p. 405. 406 bestimmt vier Unzialblätter im Cod. Bernensis 123. — Comptes rendus p. 407—437. — Beigegeben ist das Bulletin d'histoire bénédictine p. 113* — 128*. — Heft 1 des 38. Jahrgangs, Januar 1926: p. 5—15. B. Capelle, La liste des apôtres dans un sermon de Maximin, teilt in einem neuen, stark verbesserten Text den Wortlaut des Traktats des Arianers Maximin aus dem berühmten Cod. Veron. LI mit und bespricht die darin erhaltenen Erklärungen der Namen der Apostel. Er zeigt, daß Maximin, seinen Evangelientext wahrscheinlich aus Italien bezogen habe, und daß die Liste der Etymologien, der er sich für die Erklärung der Namen anschließt, wohl eben daher stammt und vielleicht zurückgehe auf eine Liste, die älter ist als Origenes. — P. 16—52: A. Wilmart, La collection de Bède le Vénérable sur l'apôtre, stellt die Handschriften zusammen, in denen die Erklärungen Augustins zu den Briefen des Apostels Paulus, wie sie von Petrus Tripolitanus, Beda und Florus gesammelt worden sind, erhalten und bisher bekannt gemacht worden sind, eine Arbeit, die Licht in ein bisher fast undurchdringliches Dunkel bringt. Der Zweck ist, die Arbeit Bedas aus den aufgefundenen Handschriften im Überblicke bekannt zu geben, was denn auch in der bekannten sorgfältigen Weise geschieht. Zum Schluß gibt er eine alphabetische Liste der von Beda benutzten Werke Augustins. Eine Behandlung der Arbeit des Diakons Florus soll folgen. — P. 53—59: G. Morin, Le passionnaire d'Albert de Pontida et une hymne inédite de Saint Odilon, entnimmt aus der von den Bollandisten übersehenen Handschrift A. 190 inf. der Ambrosiana von ca. 1100, deren Inhalt er beschreibt, einen bisher unbekannten Hymnus Odilos auf Maiolus und zeigt, daß die Handschrift wohl der einzige Rest der Bibliothek des Klosters Pontida ist. — P. 60—69: C. Callewaert, Notes sur les origines de la Mi-Carême, ist zu inhaltreich, als daß sich darüber ein kurzes Referat geben ließe. — P. 70—96: Comptes rendus. — Beigegeben ist p. [177] bis [208] das Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine von B. Capelle.

Analecta Bollandiana XLIII, fasc. III et IV, 1925, P. Grosjean, Patriciana, p. 241—260, stellt eine Reihe von Beobachtungen zusammen, die in der Vorrede für die bald zu erwartende Neuausgabe der Acta S. Benigni, des

ersten Nachfolgers des hl. Patricius als Erzbischof von Armagh, nicht Platz finden konnten, alles sehr gelehrt und auch fördernd für irische Kirchengeschichte. — P. Peeters, Le „passionnaire d'Adiabène", p. 261—304, zeigt durch ausgebreitete Gelehrsamkeit in der syrischen Literatur, daß die Chronik von Arbela nicht den hohen Rang für die Anfänge des Christentums im Orient in Anspruch nehmen könne, der ihr neuerdings zugewiesen worden ist. Hinweisen möchte ich auf die ausgezeichnete Würdigung, die Peeters der Arbeit von G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, zuteil werden läßt. — H. Delehaye, Les recueils antiques de miracles des Saints, p. 305—325, hat es mit den lateinischen Sammlungen zu tun, speziell mit den Sammlungen Gregors von Tours, dessen Virtutes des Julianus und Martin von Tours, dem 2. bis 6. Buche der libri octo miraculorum. Er zeigt nicht nur, wie wertvoll diese Sammlungen für die geschichtliche Erkenntnis sein können, sondern auch, daß die lateinischen Sammlungen gegenüber den griechischen einen Fortschritt bedeuten. — R. Lechat, Note sur un manuscrit ascétique et hagiographique, p. 326—329 (Handschrift des XIV. Jahrhunderts im Besitz eines Herrn E. de Bruyn in Brüssel). — A. Poncelet, Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae capituli Novariensis, p. 330—376, mit Mitteilung einiger ungedruckten Stücke: 1. De S. Guniforto martyre; 2. De SS. Faustina et Liberata; 3. Item de SS. Faustina et Liberata; 4. De S. Genesio martyre. — P. 377—463: Bulletin des publications hagiographiques.

Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht. Hrsg. von A. Brackmann. München, Verlag der Münchenerdrucke, 1926. VIII, 707 S. gr. 8° mit 4 Tafeln und 5 Abb. geb. 25 ℳ. — Diese mit einem guten Bilde Kehrs ausgestattete Geburtstagsschrift kann mit ihrem bunten und mannigfaltigen Inhalt gewiß manche nützliche Anregung geben und bietet zugleich einen Überblick über die geschichtliche Arbeit der Kreise, die sich um die Monumenta Germaniae historica gruppieren. Ob der Band geeignet ist, wie es in einer Voranzeige heißt, ein klares Bild jener Zeit zu geben, die bisher immer als düsteres scholastisches Mittelalter galt, lasse ich dahingestellt. Dazu überwiegen die Einzeluntersuchungen denn doch zu stark, und nicht alle sind geeignet, das Mittelalter als eine der größten Zeiten der Weltgeschichte seit dem Untergange Roms erscheinen zu lassen. Wie an vielen derartigen Festschriften, habe ich auch an dieser auszusetzen, daß ein Register fehlt; gewiß geht dadurch der Inhalt mancher treuen und aufschlußreichen Arbeit verloren. Zu dem für die kirchengeschichtliche Forschung Wichtigsten gehört gleich der erste Beitrag: Erich Caspar, Die älteste römische Bischofsliste S. 1—22. Er überrascht mit der Hypothese, daß die Reihe der Namen Linus, Anencletus, Clemens usw. als der Träger apostolischer Sukzession in Rom, als ein Stück echter, alter Überlieferung anzusehen seien. Wenn man davon spricht, daß das Martyrium des Petrus in Rom fast einstimmig als bis zu höchster Wahrscheinlichkeit gesichert angesehen wird (S. 22), so sollte man doch nicht hinzuzufügen vergessen, daß der Aufenthalt des Petrus in Rom und sein dortiges Martyrium eine Hypothese ist und bleibt. — K. Silva-Tarouca, Die Quellen der Briefsammlungen Papst Leos des Großen, ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der ältesten Papstbriefsammlungen, S. 23—47, weist die Sammlungen der Briefe Leos (und deren Handschriften) nach, die auf das Register zurückgeführt werden können. — Br. Krusch, Ein Bericht der päpstlichen Kanzlei an Papst Johannes I. von 526 und die Oxforder Handschrift Digby 63 von 814, S. 48—58, publiziert diesen für die Geschichte des dionysischen Zyklus wichtigen Bericht und fügt drei Photographien aus der genannten Handschrift bei, die er beschreibt. — Luigi Schiaparelli, Note diplomatiche sui più antichi documenti Cremonesi (sec. VII—VIII), S. 59 bis 101, ist ein gründlicher Nachweis der Fälschungen Dragonis. — Enr. Carusi, Briciole archivistiche. Di alcuni monasteri di S. Stefano nell' Abruzzo Chietino, S. 102—115, identifiziert sechs Klöster mit dem Namen S. Stefano im comitato

Teatino-Frentano nach Urkunden des 8. bis 12. Jahrhunderts, reduziert sie auf drei und bestimmt ihre Lage. — E. Heymann, Zur Textkritik der lex Bajuwariorum, S. 116—137. — W. Levison, Analecta pontificia. 1. Neue Bruchstücke der Quesnelschen Sammlung; 2. Zum angeblichen Aufenthalt Leos III. in Hohen-Syburg, S. 138—145. — E. Perels, Papst Nikolaus I. im Streit zwischen Le Mans und St. Calais, S. 146—162, hat es mit einem Artikel von E. Lesne in Le Moyen âge zu tun, tritt der dortigen Verdächtigung des Schreibens Nikolaus' I. an Hinkmar von Reims Nr. 111 entgegen und verstärkt den Beweis für die Unechtheit des Papstprivilegs von St. Calais Nr. 159. — Angelo Mercati, Frammenti in papiro di un diploma imperiale a favore della chiesa romana, S. 163—167, entziffert ein in der Capella Sancta Sanctorum gefundenes Papirusfragment und zeigt, daß der Text Verwandtschaft hat mit dem Ludovicianum von 817 und dem Ottonianum von 962. — Edmund E. Stengel, Über den Ursprung der Ministerialität, S. 168—184. — Fedor Schneider, Aus San Giorgio in Braida zu Verona, S. 185—206, macht Mitteilungen aus einem der für die Reichsgeschichte ergiebigsten Klosterarchive Oberitaliens, das jetzt im Vatikanischen Archiv sich befindet und infolge der Neuordnung und Katalogisierung zugänglich geworden ist. Die Mitteilungen betreffen die Vorgeschichte des Gegenpapstes Cadalus von Verona, der nicht mit Bischof Kadeloh von Naumburg gleichzusetzen ist, und anderes. Acht Urkunden aus den Jahren 1018—1184 werden abgedruckt. — K. Strecker, Die Örtlichkeit der Königsbegegnung im Ruodlieb, S. 207—214. — A. Brackmann, Die Anfänge von Hirsau, S. 215—232, zeigt, daß die Reform in Hirsau nicht schon 1075 bestand, sondern erst 1079 eingeführt wurde, was wieder für die Entwicklung Gregors VII. zum Revolutionär von Bedeutung ist. — Bernh. Schmeidler, Über den wahren Verfasser der Vita Heinrici IV. Imperatoris, S. 233—249, legt stilkritische Grundsätze dar, die es ermöglichen sollen, die Persönlichkeiten der Verfasser anonymer Schriftstücke zu erkennen. — Herm. Krabbo, Eine Schilderung der Elbslawen aus dem Jahre 1108, S. 250—262, zeigt, daß der Aufruf der Bischöfe der Magdeburger Kirchenprovinz zum Kampfe gegen die Slawen, wenn er auch keine offizielle Urkunde ist, sondern eine Privatarbeit, ein glaubwürdiges Zeugnis in der Reihe anderer gleichgestimmter Berichte über die östlichen Grenznachbarn der Sachsen im früheren Mittelalter sei. — Wilh. Smidt, Über den Verfasser der drei letzten Redaktionen der Chronik Leos von Monte Cassino, S. 263—286. — Ad. Hofmeister, Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen, S. 287—316, führt mit verblüffend reichen Einzelangaben die für unseren Geschmack mitunter etwas seltsame Anwendung dieser Bezeichnungen im Mittelalter darauf zurück, daß wir uns noch nicht genügend in den Geist des Mittelalters zu versetzen gelernt haben. — Em. v. Ottenthal, Die Urkundenfälschungen von Hillersleben, S. 317—346. — Hans Hirsch, Die gefälschten Diplome für die Bracciforte und Rizzoli in Piacenza, zur Entstehungszeit der unechten Kaiserurkunden des Klosters Bobbio, S. 347—363. — F. Valls-Taberner, Ein Konzil zu Lerida im Jahre 1155, S. 364—368, bespricht den im Manuskript 193 der Biblioteca da Catalunga in Barcelona erhaltenen, bisher nicht verwerteten Text und teilt die Hauptstücke daraus mit. Die Mehrzahl der Beschlüsse sind Anwendung der Bestimmungen des zweiten Laterankonzils von 1139. — W. Holtzmann, Anecdota Veronensia, S. 369—375, teilt fünf Urkunden aus dem Archiv S. Giorgio in Braida mit aus den Jahren 1152/53—1193. — Ferd. Güterbock, Zum Schisma unter Alexander III. Die Überlieferung des Tolosanus und die Stellungnahme der Romagna und Emilia, S. 376—397, zeigt, wie Faenza während des Schismas meist ein Hort der Alexander feindlichen Partei gewesen ist, und wie es kam, daß der Episkopat der Romagna und Emilia bei der Beendigung des Schismas 1177 auf seiten Alexanders standen. — Wilh. Erben, Die erzählenden Sätze der Gelnhäuser Urkunde (Stumpf 4301), S. 398—414. — K. Wenck, Die römischen Päpste zwischen Alexander III. und Innocenz III. und der Designationsversuch Weihnachten 1197, S. 415—474, gibt in einem aufschlußreichen Artikel — dem

umfangreichsten der Festschrift — einen wertvollen und ungemein fördernden Beitrag zur Begründung der These, daß es um die bewundernswerte Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit der päpstlichen Politik eine zweifelhafte Sache sei, daß die päpstlichen Staatsmänner vielmehr abhängig gewesen seien von den wechselnden geistigen Strömungen, welche in dem überaus reichen Gedankenfluß des 12. und 13. Jahrhunderts zutage treten, und schildert, wie speziell die 20 Jahre nach Beendigung der Kirchenspaltung 1177 eine Epoche des Niedergangs der Kurie mit starker Einbuße ihrer Macht, mit drückender Verarmung, mit peinlicher Minderung ihrer sittlichen Autorität gewesen seien. Daß hier soviel Neues, namentlich ein so sehr viel lebendigeres Bild der Persönlichkeiten der Päpste geboten werden konnte, hat darin seinen Grund, daß W. merkwürdigerweise zum ersten Male eine nun schon seit 60 Jahren zugängliche Quelle voll ausgenutzt hat, die 557 Schreiben eines Codex der bischöflichen Bibliothek von Canterbury im Lambethpalast, die W. Stubbs 1865 veröffentlicht hat, Schreiben von Sendlingen des Mönchskapitels oder auch des Erzbischofs über die Gunst oder Ungunst der wechselnden Päpste. Es werden aber auch andere wenig beachtete Quellen nutzbar gemacht und in das rechte Licht gestellt, was bei der ausgebreiteten Kenntnis, die der Verfasser von jener Zeit hat, nicht weiter wunder nimmt, was aber doch auch wieder zeigen kann, wieviel bei sorgfältiger und genauer Bearbeitung schon viel behandelter Gebiete noch immer herauskommt. So gelingt es dem Verfasser, eigentlich von jedem Papste, den er berücksichtigt, und auch von den Nebenpersonen in dem großen Spiele neue charakteristische Züge aufzuführen und zugleich eine Gesamtcharakteristik jener 20 Jahre bis zum Eintritt Innocenz' III. in die Weltpolitik zu geben, die sich von der bisher üblichen unterscheidet; es ist eine Zeit der Sammlung der Kräfte nach außerordentlicher Anspannung, die Symptome sittlicher Erschlaffung, die in dieser Zeit hervortreten, wirken in der Stille anregend auf den christlichen Armutsgedanken, anderseits stacheln sie an, ohne Systemwechsel Zucht und Reinigung herbeizuführen. Der starke Reformwille Innocenz' III. erwirbt sich sofort Verdienste, und mit neuer Kraft erstrebt der hierarchische Gedanke die Herrschaft über die Welt. Auf eine Einzelheit mag noch hingewiesen werden. Der festere Wille, der in der letzten Zeit Coelestins III. in der Leitung der päpstlichen Politik zutage tritt, wird gewöhnlich zurückgeführt auf den Einfluß des Kardinals Lothar von Segni (Innocenz III.). W. zeigt, daß er vielmehr auf den Kardinal Johann von St. Paul zurückzuführen ist, von dessen Tätigkeit eine ausgezeichnete Schilderung gegeben wird. Er ist es gewesen, der schon unter Innocenz III. den Jüngern des Franziskus von Assisi den Boden bereitete. — Joh. Haller, Innocenz III. und Otto IV., S. 475—507, zeigt, wie die doppelte Fassung der Kapitulationsurkunde Ottos IV. vor Innocenz III., die beide erhalten und unzweifelhaft echt sind, zu erklären ist; die falsche stellt den Versuch der Umgebung Ottos dar, den Papst zu betrügen; nachdem der Betrug entdeckt war, blieb nichts anderes übrig, als in der richtigen den Wünschen des Papstes zuzustimmen. — Ed. Sthamer, Die vatikanischen Handschriften der Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien, S. 508 bis 525. — Hans Nabholz, Die neueste Forschung über die Entstehung der schweizerischen Eidgenossenschaft, S. 526—548. — Harry Breßlau, Die erste Sendung des Dominikaners Nikolaus von Ligny, später Bischofs von Butrinto, an den päpstlichen Hof und die Promissionsurkunden Heinrichs VII. von Hagenau und Lausanne, S. 549—560. — Melle Klinkenborg, Die Urkunden des Domkapitels zu Brandenburg über seine Rechte an der Havel, S. 561—570, weist auf einen Fälschungsprozeß in den Jahren 1370—1400 hin und bringt ihn in Verbindung mit dem Brandenburger Propst Hentzke von Gersdorf. — P. Guidi, La coronazione d'Innocenzo VI, S. 571—590, bespricht und teilt mit die Spese per la coronazione d'Innocenzo VI aus dem Vatikanischen Archiv, Collectoriae, nr. 462. — Georg Leidinger, Ein Bruchstück einer unbekannten deutschen Chronik des 14. Jahrhunderts, S. 591—594. — Richard Scholz, Eine Geschichte und Kritik der Kirchenverfassung vom Jahre 1406, nach einer ungedruckten Reformschrift

besprochen, S. 595—621, teilt den Inhalt des Liber dialogorum hierarchie subcelestis mit, der im Cod. Vat. Regin. lat. 715 erhalten ist und einen guten Blick in die mannigfachen geistigen und politischen Strömungen einer reichbewegten Zeit tun läßt. — Em. Göller, Die Kubikulare im Dienste der päpstlichen Hofverwaltung vom 12. bis 15. Jahrhundert, S. 622—647, mit wertvollen Angaben über die päpstlichen Hofämter und urkundlichen Beilagen: Auszug aus der Hofordnung von 1409 über die Kubikulare; Formeln über Aufnahme und Vereidigung der Kubikulare aus der Zeit Johanns XXIII. und Martins V. — K. Schottenloher, Kaiserliche Dichterkrönungen im heiligen römischen Reiche deutscher Nation, S. 648—673. — K. Schellhaß, Wissenschaftliche Forschungen unter Gregor XIII. für die Neuausgabe des Gratianischen Dekrets, S. 674—690, legt dar, wie die Bestrebungen Gregors XIII., für die Neuausgabe des Decretum Gratiani nach handschriftlichem Material suchen zu lassen, 1573—1575 in Frankreich, Belgien und Spanien, im Januar 1573 auch in Mailand Widerhall fanden und wie sie frisches Leben in die Forschungen brachten, um eine feste Grundlage für die neue Ausgabe zu schaffen. — Jos. Müller, Neugarts Briefwechsel mit St. Gallen, S. 691—705, betrifft die im Stiftsarchiv St. Gallen erhaltenen „Briefe betreffend die Herausgabe der Urkunden des Codex Traditionum S. Galli durch den P. Trudpert Neugart in St. Blasien". G. Ficker, Kiel.

Analecta Ordinis Praedicatorum Andreae Card. Frühwirth numerum honoris anni XXXIII fasciculum IV dedicant... Romae, 1925, 207 S. — Kardinal Frühwirth-Rom, ehedem Dominikanergeneral und bekannt als Freund der geschichtlichen Studien innerhalb seines Ordens, feierte am 21. August 1925 seinen 80. Geburtstag. Ihm zu Ehren ließ der Herausgeber der ordensamtlichen Analecta Ord. Praed., der Deutschschweizer A. Walz O. P., die vorliegende Festnummer erscheinen. Die hier vereinigten zehn Aufsätze, denen ein Curriculum vitae des Gefeierten vorausgeht (S. 9—19) beschäftigen sich sämtlich mit der Geschichte des Dominikanerordens. Da sieben von diesen zehn Beiträgen von Ordensangehörigen herstammen, kann darin ein erfreuliches Zeichen für das Erstarken des historischen Interesses für die Vergangenheit des eigenen Ordens erblickt werden. Der Herausgeber A. Walz O. P. selber ediert erstmals und kommentiert sechs Predigten des Kardinals Eudes de Chateauroux († 1273) über den hl. Dominikus (S. 30—78); vgl. dazu die „8 franzisk. Predigten" desselben Kardinals in: Études francisc. 29 (1913), S. 171 ff.; 30, S. 291 ff., 415 ff. — Felix Hauptmann, Das Dominikanerwappen (S. 80—88). — M. Grabmann, Die angeblichen Eintragungen des Thomas v. Aquin in Cod. Vatic. lat. 3804 (enthält Sermones des Aquinaten; S. 89—93). — R. M. Martin O. P.-Löwen, Joh. de Wynynghem O. P., Professor an der Universität Löwen 1433—49 (S. 94—109). — B. Kruitwagen O. F. M., Der Traktat de reformatione religionum des Joh. Uyt den Hove O. P. 1471 (S. 110—116). — Jacob de Vosté O. P. ediert einen Reisebericht zweier Dominikanermissionare über ihre Erlebnisse in Vorderasien 1563 (S. 117—134). — M. Canal O. P., Beiträge zur Biographie des Petrus de Soto O. P., † 1563 (S. 135—161). — J. Taurisiano O. P., Beiträge zur Geschichte der von Dominikanern in Rom gepflegten Studien (S. 162—177; nicht tiefgehend, Forts. soll folgen); T. beginnt wieder mit der Legende von der angeblichen öffentlichen Lehrtätigkeit des Dominikus in Rom (vgl. dazu Altaner, Der hl. Dominikus, 1922, S. 201 ff.). — R. V. Hughes O. P., Zur Geschichte des Fr. Luke Concanen von 1792—1808 (S. 178—186). — G. Gumbley O. P. und A. Walz O. P., Liste der 68 dem Dominikanerorden entnommenen Kardinäle mit gutem Quellen- und Literaturnachweis (S. 187—207). Berthold Altaner, Breslau.

Von Karl Heussis Abriß der Kirchengeschichte für den evangelischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten liegt die 3. verbesserte Auflage vor (Tübingen, Mohr, 1925. VIII, 176 S. 2.40 ℳ). Abgesehen von den selbstverständlichen Verbesserungen in Einzelheiten und der auch in der Neuauflage von H.s „Kompendium" vorgenommenen Berücksichtigung der Nachkriegszeit ist die Gestalt der vorigen Auflage festgehalten. Der Abriß gibt mit seiner zur Neu-

zeit und Gegenwart hin ausführlicher werdenden Darstellung Lehrern und Schülern die notwendige Grundlage für das Verständnis der Quellen, die nach der gegenwärtigen Arbeitsschulmethode im Mittelpunkt eines modernen Unterrichts zu stehen pflegen. Eine 4. Auflage wird sich vielleicht stärker auf diese Änderung der Unterrichtsmethode einstellen müssen.

Die Umstellung des Religionsunterrichtes auf „Arbeitsunterricht" erfordert innerhalb des kirchengeschichtlichen Unterrichts besonders der höheren Schulen stärkeres Ausgehen von den Quellen. Diese Reform hat eine Reihe neuer Quellensammlungen ins Leben gerufen, von denen der ZKG. I. einerseits Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen vorliegen, an deren wissenschaftlicher Leitung die katholischen Kirchenhistoriker L. Mohler und F. X. Seppelt beteiligt sind (Paderborn, Ferd. Schöningh), II. anderseits die von W. Oppermann herausgegebene Religionskundliche Quellenbücherei (Leipzig, Quelle & Meyer), an der nur evangelische Theologen beteiligt sind. Beide Sammlungen erscheinen in kleinen Einzelheften von je 2—3 Bogen, in denen die Texte, wenn nötig mit kurzen Einführungen und Anmerkungen, in deutscher Übersetzung dargeboten sind. In beiden liegen bereits die Hefte für die Älteste Kirche vor, in I von L. Mohler (H. 1 u. 4) mit dem Ergänzungsheft von R. Stapper über die Messe (H. 5), in II eine reichhaltige Quellenzusammenstellung von Pl. Glaue. In beiden ist auch schon ein Heft über Franz von Assisi von F. X. Seppelt (I 2) bzw. F. Koehler erschienen. In I scheint fernerhin außer dem Mittelalter das 19. Jahrhundert starke Berücksichtigung finden zu sollen, in II auch die Reformationszeit, für die schon die beiden von W. Oppermann selbst zusammengestellten Lutherhefte (Schriften und Briefe L.s) und Rusts Calvinheft vorliegen, sowie die Zeit des 17./18. Jhd.s. Die Hefte machen durchweg einen erfreulichen Eindruck, und man könnte zur ersten Berührung mit den kirchenhistorischen Quellen auch die Studenten darauf hinweisen.

Zscharnack.

Anton Gnirs, Alte und neue Kirchenglocken. Mit Beiträgen zur Geschichte des Glockengusses und seiner Meister in den Gebieten nördlich wie südlich des Ostalpenlandes und an der Adria. Mit 71 Abbildungen im Text. Karlsbad und Leipzig, Walter Heinisch, 1924. 96 S. — Der Weltkrieg hat die Augen aller auf die Kirchenglocken gerichtet, die in Gefahr standen, in die Schmelzhütten zu wandern, und deshalb von ihrem Standort heruntergeholt, inventarisiert und untersucht wurden. Der Verfasser hat im Jahre 1917 als k. k. Landeskonservator im Küstenlande ein doppelt so starkes Buch unter demselben Titel herausgegeben. Was er hier bringt, ist ein Nachtrag von 159 Nummern. Die datierten Glocken stammen aus den Jahren 1299 bis 1913, die meisten aus dem 18. Jahrhundert. Die Beschreibung beruht überall auf eigener Untersuchung, und sie ist um so dankenswerter, als ein großer Teil der beschriebenen Glocken nicht mehr existiert.

Hans Achelis, Leipzig.

Wilhelm Stockums, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre, Freiburg i. Br., 1923. VIII, 203 S. — Ein Ausschnitt aus dem Kapitel der Lehre von der salus infidelium, deren Probleme die neuere katholische Theologie schwer bedrücken, kommt in dieser dogmatischen Studie zur Behandlung. Aus den umfangreichen dogmenhistorischen Partien der Schrift interessieren zunächst S. 72—88, wo der Standpunkt Augustins in der Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe untersucht wird. Aug. lehrt die absolute Heilsnotwendigkeit in dem Sinne, daß alle ungetauft sterbenden Unmündigen unerbittlich der ewigen Verdammnis verfallen. S. 87—107: ein Überblick über die erstmals von nominalistischen Theologen seit dem 14. Jahrhundert vertretenen Theoreme, die von dem Satz des Petrus Lombardus: Deus potentiam suam sacramentis non alligavit (Sent. IV dist. 4 cap. 4) ausgehen und unter Ablehnung der augustinischen Lehre eine erweiterte Heilsmöglichkeit der Unmün-

digen zu begründen sich bemühen. S. 108—117: Zusammenstellung von Lehrentscheidungen kirchlicher Instanzen über die Heilsnotwendigkeit der Taufe. S. 143—153: Die Lehre von der sogenannten Kinderhölle (limbus puerorum) bei Augustinus, S. 159—182 bei Thomas von Aquin. Berthold Altaner, Breslau.

The John Rylands Library Manchester: Catalogue of an exhibition illustrating the History of the transmission of the Bible, with an introductory sketch by the Librarian (Henry Guppy). With twenty facsimiles. In commemoration of the 400th anniversary of the publication of William Tindale's first printed New Testament, 1525. Manchester, The University Press etc., 1925. XII, 133 S. 8°. 18 pence. — Dieser Katalog enthält außer einem inhaltreichen Überblick über die Geschichte der vorreformatorischen und reformatorischen Übersetzung der Bibel, in dem natürlich die englische Bibelübersetzung am meisten berücksichtigt wird, und einem Verzeichnis der wichtigsten Werke zum Studium der Bibelübersetzungen das Verzeichnis der ausgestellten Werke mit kurzen Erläuterungen. Es legt wieder Zeugnis ab von dem ungeheuren Reichtum der Bibliothek an Manuskripten und Druckwerken; eine Fülle von Kostbarkeiten ist hier auf kleinem Raum vereinigt. Die Faksimiles — unter anderen ist auch ein Bild von Tindale beigegeben — sind ungewöhnlich lehrreich, wie überhaupt der Katalog nach der Weise der englischen Kataloge ausgezeichnet auf die Belehrung der Besucher der Ausstellung berechnet ist, dabei aber nichts von seinem wissenschaftlichen Werte verliert. G. Ficker, Kiel.

Als Organ der neuen Jüdischen Staats- und Universitätsbibliothek in Jerusalem erscheint seit April 1924 eine in Vierteljahrsheften ausgegebene Bibliographie in hebräischer Sprache unter dem Titel Kirjath Sepher, edited by Hugo Bergmann and Hermann Pick (Jerusalem, Workmen's Printing Press. Vertrieb für Deutschland: F. Ostertag, Berlin, Augsburger Straße 28). Die uns zugegangenen ersten Hefte (Bd. I 1 bis II 3) enthalten außer bibliographischen Angaben über neuerschienene Hebraica und Judaica, Bücher und Aufsätze, vor allem Mitteilungen über die Handschriften der Bibliothek und ganz knappe Studien über handschriftliche Quellen zur Geschichte des Judentums und dergleichen. Die Geschichte des deutschen Judentums betreffen unter den jerusalemischen Handschriften die in Heft 1, S. 68—76 gekennzeichneten Briefe Moses Mendelssohns und seiner Zeitgenossen. Zscharnack.

Durch ein Motu proprio vom 11. Dezember 1925 — dem Tage des Damasus — hat Papst Pius XI. ein Institut für christliche Archäologie in Rom ins Leben gerufen. Das Institut ist als ein Lehrinstitut gedacht. Ein dreijähriger Kursus ist vorgesehen. Im ersten Kursus sollen allgemeinere Fragen in wöchentlich drei Stunden behandelt werden, im zweiten Kursus speziellere Fragen, daneben sollen schriftliche Arbeiten gemacht werden; der dritte Kursus zielt auf eine größere schriftliche Arbeit, die gedruckt werden soll; außerdem soll jeder Student wenigstens zwei Vorträge über seine speziellen Studien halten. Natürlich ist das Studium überall mit Besichtigung der Monumente verbunden; die Übungen werden zum guten Teil in den Kirchen und Museen selbst stattfinden. Zum Studium zugelassen werden Theologen und Nichttheologen, die ihr Studium abgeschlossen haben; sie beginnen dann also in Rom ein dreijähriges Studium der christlichen Archäologie. Wer nachweist, daß er bereits eine christlich-archäologische Vorbildung an einer Universität oder an einem Seminar genossen hat, kann sofort zum zweiten Kursus zugelassen werden. Am Schluß des ersten und zweiten Jahres kann man ein Examen ablegen, nach dem dritten Kursus den neugeschaffenen Magister in Archaeologia Christiana erwerben. Das Institut soll seinen Sitz in einem Neubau haben, der in der Nähe des Lateran errichtet wird; im Herbst 1927 soll er fertig werden. Aber die Übungen des Instituts sollen schon in diesem Herbst ihren Anfang nehmen. Der Osservatore Romano vom 19./20. April gibt soeben die Namen der Professoren bekannt. An der Spitze

stehen zwei wohlbekannte Deutsche: J. P. Kirsch, Professor in Freiburg (Schweiz) und J. Wilpert in Rom, von denen der erste den Lehrauftrag für römische Topographie, der zweite den für christliche Ikonographie erhalten hat; außerdem Professor Silvagni für christliche Epigraphik und der Benediktiner Quentin für Liturgie, Hagiographie und kirchliche Institutionen. Der Direktor ist in den ersten drei Jahren Kirsch; die späteren werden vom Lehrkörper gewählt. Sekretär des Instituts ist der Prälat Belvederi. Über die Unterrichtssprache ist nichts gesagt. Sie wird also wohl Lateinisch sein. Und die Studenten werden danach wohl ausschließlich oder größtenteils katholische Theologen sein. Das Institut hat den Zweck, den Nachwuchs an Lehrern der christlichen Archäologie sicherzustellen. H. Achelis, Leipzig.

Eugen Kühnemann, Aus dem Weltreich deutschen Geistes. Zweite erneuerte und vermehrte Aufl. München, C. H. Beck, 1926. XIII, 540 S. 14 ℳ, geb. 18 ℳ. — Die erste Auflage dieses Buches hieß „Vom Weltreich des deutschen Geistes“, und die Wandlung des Titels von 1914 in den von 1926 ist ein Stück deutscher Seelengeschichte. Auch der Inhalt hat sich stark gewandelt: 10 Aufsätze fielen fort, 16 sind neu hinzugekommen, andere von Grund auf neu gestaltet. Für den Kirchenhistoriker ist beachtlich, daß der Philosoph sein Auge für die religiösen Bewegungen der Gegenwart erheblich geschärft hat. Christliche Gestalten und das Christentum an den Gestalten des Deutschtums treten deutlich hervor. Eine Reformationsrede über Luther und den deutschen Geist, 1917 in einer Breslauer Kirche gehalten, steht oben an, gegen Ende einige Grabreden voll religiöser Motive. Besonders deutlich sind diese in dem Vortrag über „Geist“ auf der Studententagung Pforta 1923 in Wahlstatt (Schlesien).
Bornhausen, Breslau.

H. Reichmann, J. Schneider, W. Hofstaetter, Ein Jahrtausend deutscher Kultur. Quellen von 800—1800. Leipzig, J. Klinkhardt. 2. Aufl. 1922—1924. 3 Bde. XVI, 390 S.; VIII, 296 S.; VIII, 302 S. geb. je 9—10 ℳ. — Die neue Auflage des zunächst für Schulbedürfnisse geschaffenen Quellenwerkes, das sich sehr schnell durchgesetzt hat, hat gerade auch vom kirchenhistorischen Standpunkt aus dadurch viel gewonnen, daß sie die geistige und die religiöse Entwicklung ungleich stärker als die erste Auflage vom Jahre 1920 berücksichtigt. Ihnen ist jetzt der ganze zweite Band („Die innere Stellung zur Kultur“) und der dritte Band („Vom Gottsuchen des deutschen Menschen“) gewidmet, nicht ohne daß übrigens gewisse Stücke in ihnen und dem alten ersten Band, der „Die äußeren Formen deutschen Lebens“ behandelt (darin auch die volkskundlichen Abschnitte über Taufe, Hochzeit, Tod und Bestattung, ferner die über Volksfeste, Massenbewegungen religiöser und sozialer Art), Dubletten bilden. Eine neue Auflage wird gewiß für schärfere Abgrenzungen sorgen. In allen Bänden ist sehr reichhaltiges, großenteils auf selbständigem Suchen ruhendes Material aus öffentlichen und privaten Urkunden, Chroniken, Tagebüchern, Briefen, Dichtungen und dergleichen in deutscher Sprache zusammengetragen und sowohl sachlich wie chronologisch geordnet, so daß aus der vom Karolingischen Zeitalter bis zur Höhe des deutschen Idealismus hinaufführenden Materialsammlung die Linie der Entwicklung deutlich wird. Die Zusammenstellung leistet auch dem akademischen Lehrer und dem Studierenden gute Dienste und gibt ihnen eine Unzahl charakteristischer, die historische Darstellung belebender Originaltexte bzw. Zitate zur deutschen Sittengeschichte, Volkskunde, Geistes- und Religionsgeschichte bequem an die Hand, wobei nur zu wünschen wäre, daß bei jeder Quellenangabe außer auf verarbeitende Darstellungen auf die wissenschaftlichen Textausgaben hingewiesen würde. Die Reichhaltigkeit des dritten Bandes könnte man etwa an der Hand von H. v. Schuberts „Geschichte des deutschen Glaubens“ nachprüfen wollen. Vielleicht lassen sich die Herausgeber bei einer Neuauflage durch diesen Abriß noch zu gewissen Ergänzungen anregen, besonders in dem doch wohl zu kurz geratenen mittelalterlichen Teil, wo typische Ge-

stalten deutschen Glaubens fehlen, aber auch etwa bei Schilderung der „Reformationstat Luthers“, die allein durch die Thesen und den Ablaßkampf doch nicht in ihrer Tiefe genug charakterisiert ist (die reformatorischen Auswirkungen in Erziehung, Recht, Sozialarbeit und dergleichen kommen in anderen Abschnitten zur Geltung). Zscharnack.

Alte Kirche

Harvard Theological Review eröffnet ihren neuen Jahrgang XIX (Nr. 1, S. 1—114) mit Hans Windischs Literature on the New Testament 1921—1924, bringt also die Fortsetzung von dessen referierender Bibliographie für 1914—1920 aus Bd. XV, Nr. 2. Daß läßt doch wohl erhoffen, daß auch die von Gustav Krüger im Anschluß daran veröffentlichten kirchengeschichtlichen Referate in der HThR. fortgesetzt werden. Zscharnack.

Leo Haefeli, Cäsarea am Meer. Topographie und Geschichte der Stadt nach Josephus und Apostelgeschichte. Mit einer Karte (= Neutestamentliche Abhandlungen herausgegeben von Prof. Dr. M. Meinertz, X 5). Münster i. W., Aschendorff, 1923. VIII und 76 S. 8°. 3.60 ℳ. — Der Verf., der sich bereits durch eine Zusammenstellung und Verarbeitung der Nachrichten des Josephus über Samaria und Peräa (1913) ein Verdienst um die historische Topographie Palästinas erworben hat, stellt im vorliegenden Heft alles, was wir aus Josephus und der Apostelgeschichte — nur gelegentlich sind auch andere Quellen herangezogen — über Caesarea Pal. und seine Vorgängerin, Stratonsturm, erfahren, sorgfältig und übersichtlich zusammen. Auf die erhaltenen Ruinen wird mehrfach hingewiesen. Eine ausreichende Aufklärung ist von ihnen freilich ohne (dringend notwendige) Ausgrabungen nicht zu erreichen; immerhin hätte der Verf. eine genauere Beschreibung von ihnen geben können, da es ihm vergönnt war, die Ruinen unter kundiger Führung genauer kennen zu lernen. Der Abschnitt über die Geschichte der Stadt ist eine an dem Faden der Geschichte Palästinas von Herodes d. Gr. bis zum Jahre 73 n. Chr. aufgereihte Sammlung aller Sätze, in denen Caesarea erwähnt wird. Auf die den Kirchenhistoriker vornehmlich interessierende Zeit geht der Verf. seinem Plan gemäß nicht näher ein. Immerhin gibt seine Darstellung die Erklärung dafür, daß gerade Caesarea eine so hervorragende Rolle auch im christlichen Altertum spielte. C. Steuernagel, Breslau.

Charles Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus. Textes édités, traduits et annotés (Patrologia orientalis XVIII, 3). 4°. 166 S. Paris, Firmin-Didot, 1924. — Ergänzung zu W.s erster Sammlung ebda IV, 2, 1907. Inhalt: 1. Dezianische Libelli; 2. Briefe; 3. Amulette; 4. Liturgisches, Gebete u. dgl.; 5. Kirchenrechtliches; 6. Fragmente zur altchristlichen Literatur. Vgl. J. Simon Anal. Boll. 43, 1925, S. 377—379.

Carl Schmidt und Bernhard Moritz haben soeben in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie (1926 VIII, S. 26—34) ihren Bericht über Die Sinai-Expedition im Frühjahr 1914 vorgelegt, aus dem leider hervorgeht, daß der ganze Ertrag ihrer Forschungsreise nach dem Katharinenkloster auf dem Sinai, mit der M. einen Abstecher nach dem nördlichen Arabien zur Erforschung der vorislamischen Inschriften verbunden hatte, verloren gegangen ist. Die Handschriftenbeschreibungen, Abschriften und Photographien der Firmane des Klosterarchivs, geographische Filmaufnahmen, Abklatsche und Abschriften von Inschriften im Sinaikloster wie in Nordarabien u. dergl. hatte man bei Kriegsausbruch beim deutschen Konsul in Kairo deponiert; infolge der Liquidation des deutschen Besitzes in Ägypten ist aber dies Alles verloren bzw. als Kriegskonterbande vernichtet worden! So konnte die geleistete Arbeit nur kurz skizziert werden. Zscharnack.

Hermann Dieckmann, Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchischen Episkopat (Theologie und Glaube. Jg. 17, S. 65-

bis 73). — D. sieht die Bedeutung der Chronik in einem doppelten: 1. sie ist das älteste chronologisch bestimmbare Zeugnis für die Ausbreitung des Christentums im Osten, für die A. v. Harnack in der neuesten Auflage seiner Missionsgeschichte sie ausgeschöpft hat, und ergänzt damit die Berichterstattung der Apostelgeschichte; 2. sie gewährt einen Einblick in die Verfassungsverhältnisse der ältesten Kirchen des Ostens. Durch einen Vergleich mit anderen Äußerungen über den monarchischen Episkopat, die von der Forschung angefochten wurden, zeigt D., daß das Bischofsamt als die Verfassungsform der Einzelkirche anzusehen ist. — Über Peeters' kritischere Stellung s. oben S. 123. Leube, Lpzg.

G. Bendinelli, Il monumento sepolcrale degli Aureli al Viale Manzoni in Roma (Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia nazionale dei Lincei. Vol. 28, Milano 1922, p. 289—520). — J. Wilpert, Le pitture dell' ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma (Atti della Pontificia Accademia Romana di archeologia. Serie III. Memorie Vol. 1, parte 1. Roma 1923, p. 1—43). — Das kleine Hypogäum am Viale Manzoni in Rom, erst Ende 1919 gefunden, liegt jetzt in doppelter Publikation vor. Leider sind beide Werke in Akademie-Abhandlungen versteckt, die nur in ganz großen Bibliotheken einzusehen sind, und einzeln sind sie nicht zu kaufen. Und doch überragt der neue Fund alle übrigen Katakomben durch die Schönheit und die Bedeutung seiner Malerei; das Zömeterium der Aurelier ist genau zu datieren auf den Anfang des dritten Jahrhunderts, die Widmungsinschrift ist erhalten: es ist also der gegebene Ausgangspunkt für alle Arbeiten auf dem Gebiet der christlichen Archäologie und Kunstgeschichte. Dazu ist der Erhaltungszustand vorzüglich. In etwas späterer Zeit hat man die Anlage erweitert; aber man war bemüht, die alte Malerei zu schonen.

Die ursprüngliche Anlage besteht aus zwei unterirdischen Kammern, die etwas größer sind als die gewöhnlichen Cubicula. Sie liegen in einer Achse, in derselben Tiefe, rechts und links von der Treppe, sind also gleichzeitig angelegt. Vor der Kammer links befindet sich noch ein kleiner Vorraum, und über ihr eine oberirdische Grabstätte, die jetzt in ihrer oberen Hälfte zerstört ist. Das Hypogäum umfaßte also drei bzw. vier Cubicula.

Am bedeutendsten ist die nördliche Kammer. Da sieht man am Sockel die elf über metergroßen Figuren der „Apostel", das Beste, was wir an altchristlicher Malerei besitzen. Darüber zieht sich an drei Seiten unter der Decke hin ein vielgestaltiger Wandstreifen, der bis jetzt eine sehr verschiedenartige Deutung gefunden hat. Ich hoffe bei anderer Gelegenheit den Nachweis führen zu können, daß hier die Himmelsreise der Seele, das Totengericht, der dreifache Himmel als Stadt Gottes, Paradies und Mahl der Seligen dargestellt ist; auf der andern Seite das Schicksal der Bösen, deren Seelen nackt bleiben oder in Tiere verwandelt werden. — Die Decke ist in der bekannten Weise der Katakomben bemalt. In den Mittelpunkten der Dekoration grüßt uns viermal das Bild des Guten Hirten. — In der südlichen Kammer fesselt am meisten das Mittelfeld der Decke, wo zwei alte Männer an einer verhüllten Frau eine Weihehandlung vornehmen, mit einem Zauberstabe, der über ihrem Kopfe gehalten wird. Der Zauberer mit dem Stabe kehrt überall an der Decke und den Wänden wieder; die ganze Kammer steht unter dem Banne des Stab-Mysteriums. In den Arkosolien der drei Seitenwände sind immer zwölf Personen nebeneinander stehend gemalt. Das eine Mal sind es zwölf Männer, das andere Mal fünf Männer und sieben Frauen; beim dritten wage ich die Geschlechter nicht zu unterscheiden. Die Zwölfzahl spielt auch in der andern Kammer eine große Rolle, und zwar handelt es sich offenbar nicht um die Zwölfzahl eines theologischen Systems, sondern um die Gliederung der Gemeinschaft, der die Aurelier angehörten. — In der Vorkammer ist sehr auffallend eine Mantelfigur, die auf ein an der Wand gemaltes grünes Kreuz weist. *Τούτῳ νίκα.* — In der Oberkammer sitzen vier Männer, die schreiben lesen oder vortragen: die vier Evangelisten, würden wir sagen, wenn sie einige Jahrhunderte jünger wären. Außerdem sind, stark zerstört, aber noch

wohl erhalten zwei Szenen aus der biblischen Urgeschichte: die Schöpfung des Menschen und das Gespräch Evas mit der Schlange im Paradiese.

Anfangs haben manche das Hypogäum der Aurelier für heidnisch gehalten. Das wird jetzt niemand mehr tun, nachdem die Bilder aus dem Alten Testament und die Guten Hirten einwandfrei festgestellt sind. Wir haben hier ein christliches Familiengrab in unvergleichlicher Ursprünglichkeit erhalten. Anderseits zeigt der Vergleich mit der Malerei der Katakomben, daß hier sehr viel Einzigartiges und Absonderliches vorliegt. Eine Weihehandlung mit dem Zauberstab ist der Kirche des dritten Jahrhunderts unbekannt; hier aber steht es im Mittelpunkt der Gedankenwelt. Es kann nur ein gnostisches Mysterium sein. In dieser Linie bewegen sich auch jetzt die Deutungen: man hat schon Valentinianer und Ophiten genannt, Valentinianer wegen der Zwölfzahl, Ophiten wegen des Gesprächs mit der Schlange. Der Wert des ganzen Fundes kann dadurch nur steigen. Denn wir hatten bis dahin in der Roma sotterranea keine Spur von Gnosis.

Beide Ausgaben sind mit zahlreichen Abbildungen ausgestattet, auch vielen farbigen Tafeln, deren Vergleichung lehrreich ist. Die Wilpertschen zeigen alle Vorzüge seiner früheren Publikationen, und sie sind bei Bruckmann in München hergestellt. Allerdings sind sie vielfach deutlicher als die Originale, und sie sind retuchiert. Auch die Texte sind beide nebeneinander zu gebrauchen. Aber Wilpert hat das Verdienst, die Malereien an den schwierigen Stellen zuerst richtig gesehen zu haben. Sein scharfes Auge hat in der Katakombe der Aurelier neue Triumphe gefeiert, wovon er uns im Anfang seiner Abhandlung ergötzliche Schilderungen gibt. Man wird sich seiner Führung am liebsten anvertrauen.

Hans Achelis, Leipzig.

D. Franses O. F. M., Das Edictum Callisti in der neueren Forschung (Stud. Cath. 1, 1924/25, S. 248—259).

W. Levison, Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende (Miscellanea Francisco Ehrle, Rom, Bibl. Vaticana, 1924. Bd. II, S. 159—224). Untersuchung der Actus Silvestri, deren zahllose Handschriften L. auf drei Rezensionen zurückführt, von denen A dem ersten, B dem zweiten Teil des Constitutum zugrunde gelegt ist. Vgl. D. B. Capelle, Rev. Bén. 38, Heft 1, Bulletin d'ancienne lit. chrétienne lat., S. 206f.

E. Kalinka, Die älteste erhaltene Abschrift des Verzeichnisses der Werke Augustins. Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1925. (Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse, Sitzungsberichte Bd. 203, Abh. 1.) 34 S. Gr. 8°. — Es handelt sich um die Handschrift Veronensis XXII, 20, die das Doppelwerk von Hieronymus und Gennadius „De viris illustribus" enthält. An den Schluß der Vita Augustini ist das von Possidius stammende Verzeichnis der Schriften Augustins angehängt.

Adolf von Harnack, Der apokryphe Brief des Paulusschülers Titus „De dispositione sanctimonii (Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse XVII, S. 180—213). — Das von de Bruyne (Revue Bén. 37, 1925, S. 47—72) herausgegebene Schriftstück (s. ZKG. N. F. 7, 1925, S. 464) ist nach H. ein Priszillianischer Sermon über die Keuschheit, der später die Bezeichnung Titusbrief erhalten hat. H. weist, zum Teil im Anschluß an Bruyne (vgl. schon Rev. Bén. 1908, S. 149—160), die zahlreichen Zitate apokrypher Schriften der alten Kirche in dem Schriftstück nach. Bruyne hat dazu in Rev. Bén. 38, 1926, Heft 1, Bull. d'ancienne lit. chrétienne. S. 188 f. Stellung genommen.

Josef Stiglmayr, Das „Quicunque" und Fulgentius von Ruspe (Zeitschrift für katholische Theologie 49, Heft 3, S. 341—357). — Die Glieder des Athanasianum decken sich inhaltlich und sprachlich mit entsprechenden Stellen aus den Werken des Fulgentius (De fide, De Trinitate, Epistula 8 und 14). Die Autorschaft des Fulgentius wird dadurch erwiesen.

Leube, Leipzig.

Mittelalter

Speculum. A Journal of Mediaeval Studies. Vol. 1, Nr. 1, January 1926. Published quarterly by the Mediaeval Academy of America. 121 S. 6 Tafeln. — Die neugegründete mittelalterliche Akademie von Amerika (Geschäftsstelle: Boston, 248 Boylston Street) will ein Sammelpunkt sein für die mittelalterlichen Studien, zunächst doch wohl für die mittelalterlichen Studien an den amerikanischen Universitäten. Wenn sie auch hervorgegangen ist aus Bemühungen um das mittelalterliche Latein und um Erforschung des Nachlebens der lateinischen Antike im Mittelalter, so hat sie doch schließlich das gesamte Gebiet des mittelalterlichen Lebens in ihr Programm aufgenommen. Gegenüber der Anschauung vom finsteren Mittelalter ist die Überzeugung maßgebend, daß das Mittelalter ein Kapitel in der Entwicklung der Zivilisation darstellt, dessen Kenntnis der nicht vernachlässigen darf, der den menschlichen Fortschritt kennen lernen will. Die Akademie, deren Präsident Edward Kennard Rand von der Harvard University ist, hat sich in dem Speculum, das alle Vierteljahre erscheinen soll (sein leitender Herausgeber ist der genannte Rand), ihr offizielles Organ geschaffen. Man wird wohl sagen können, daß die Gründung dieser Akademie nicht nur für Amerika ein wissenschaftliches Ereignis ist. Vielleicht darf man sie auch auffassen als ein Zeichen des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins des Amerikaners, der sich völlig unabhängig machen will von der Alten Welt, und auch in diesen Studien die Führung zu übernehmen sich anschickt. Bei den großen Mitteln, die offenbar schon jetzt zur Verfügung stehen, und bei der anscheinend alle nordamerikanischen Universitäten umfassenden geschickten Organisation ist von vornherein anzunehmen, daß etwas Gutes und Förderndes herauskommt. Man kann aus der Liste der Namen der „Offiziere" der Akademie und des Redaktionsausschusses des „Speculum" ersehen, welch großen Raum doch schon die mittelalterlichen Interessen an den nordamerikanischen Universitäten einnehmen; mancher Name ist auch schon in Deutschland in weiteren Kreisen bekannt. Es ist wohl anzunehmen, daß die Verbindung mit der deutschen Wissenschaft nicht vernachlässigt werden wird.

Die Artikel des vorliegenden ersten Heftes des „Speculum" machen insgesamt einen guten Eindruck; sie zeugen von tüchtiger philologischer und auch historischer Schulung; das philologische Interesse scheint mir zu überwiegen. Es wird eröffnet mit einer anziehenden, hoffnungsfreudigen Vorrede des Herausgebers Rand von Harvard, p. 3 f. Der Gedanke von dem Bewußtsein, eine große und gute Sache unternommen zu haben, wird weiter gesponnen in dem Artikel von G. R. Coffman von der Boston Universität: The mediaeval Academy of America, Historial Background and prospect, p. 5—18, in der sehr interessant über die Stufen der Entstehung der Akademie berichtet wird. — Ch. H. Haskins von der Harvard University untersucht p. 19—30 The spread of Ideas in the Middle Ages und zeigt sehr verständnisvoll die verschiedenen Wege, auf denen sich auch im Mittelalter eine öffentliche Meinung bilden konnte, ein Thema, das auf Grund der hier aufgewiesenen Grundzüge weiter verfolgt zu werden verdient. Was über die Notwendigkeit der Untersuchung der Herkunft von Büchern, über die Klöster als Träger der Verbreitung von Ideen, künstlerischen Anschauungen usw. gesagt wird, verdient durchaus beachtet zu werden, wenn ich es auch nicht gerade für besonders neu halten kann. — Ch. H. Beeson von der Universität Chicago p. 31 bis 37, The Vocabulary of the Annales Fuldenses zeigt an dem Beispiel der Annales Fuldenses, wie die Arbeit an der Revision des Ducange fruchtbar gestaltet werden kann. — J. H. Hanford von der Universität Michigan handelt p. 38—58 sehr unterrichtet und scharfsinnig von The Progenitors of Golias, ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Goliarden, der natürlich auch den Archipoeta in die Untersuchung einbezieht. — A. M. Friend jr. bestimmt p. 59—70 Two Manuscripts of the School of St. Denis; er weist das unvollendete Sacramentar der Nationalbibliothek von Paris fonds latin 1141 durch Vergleichung mit der Hand-

schrift lat. 2292 derselben Bibliothek dem Kloster St. Denis zu, wo es geschrieben ist im Jahre 869/70 im Auftrage Karls des Kahlen zur Erinnerung an seine Krönung in Metz. Sehr lehrreich ist die ikonographische Würdigung des Krönungsbildes, und sehr gut gelungen sind die Tafeln aus beiden Handschriften, die beigegeben sind. — K. Young von der Yale Universität, The Home of the Easter Play p. 71—86 weist nach, daß die Visitatio Sepulchri nicht, wie neuerdings behauptet worden ist, in Jerusalem zwischen 500 und 750 entstanden ist, sondern daß es bei der alten Annahme bleiben müsse, daß sie um 900 im Westen, wahrscheinlich in Frankreich, ihren Ursprung gehabt hat. — H. H. Thornton vom Oberlin College, The poems ascribed to Frederick II. and „Rex Fredericus" p. 87—100 gibt die Friedrich II. zugeschriebenen Gedichte heraus; merkwürdigerweise sind sie bisher niemals (bis auf eins) kritisch herausgegeben worden. Die Gedichte König Enzios sollen folgen und ein Artikel über die kritischen Fragen. — Es folgen noch eine Reihe von kleineren Bemerkungen p. 101—109 und p. 110—121 Rezensionen, unter denen ich die von Hilfsbüchern für das mittelalterliche Latein hervorheben möchte. G. Ficker, Kiel.

Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Münster i. W. Aschendorff, 1923. VIII, 269 S. — Dem inzwischen verstorbenen unbestrittenen Führer der heute so zahlreichen internationalen Gelehrtenschar, die ihre Kraft der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und Theologie weiht, konnte, wie schon zehn Jahre früher, auch im bösen Inflationsjahr 1923 eine Festschrift überreicht werden. Die zwölf durchweg wertvollen Beiträge stammen zum guten Teil von bekannten Spezialisten des auch von Baeumker während seines ganzen Lebens bebauten Feldes. Fr. Ehrle, Nikolaus Trivet, sein Leben und seine Quolibet und Questiones ordinariae (S. 1—65); ein Teil der bis dahin unbekannten scholastischen Schriften dieses dominikanischen Oxforder Magisters (um 1300) wird erstmals theologiegeschichtlich untersucht. — Artur Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit (S. 65—76). — Georg Wunderle, Über die seelischen Vorbedingungen der plotinischen Ekstase (S. 77—87). — Franz Pelster, Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters (S. 89—118). P. hat eine dritte bisher unbekannte, von Albertus Magnus benützte Übersetzung entdeckt. — Martin Grabmann, Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris (Clm. 14460 und Vat. lat. 1311) und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jhd.s (S. 119—46). Es handelt sich um aufschlußreiche Beiträge zur besseren Kenntnis des wissenschaftlichen, insbesondere philosophischen Strebens in der Pariser Artistenfakultät, das z. T. im Gegensatz zu der von der theologischen Fakultät vertretenen Philosophie steht. — Rupert Klingseis O. S. B., Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie bei den mittelalterlichen Scholastikern (S. 147—59); Erörterung des Problems der substantiellen Gleichheit der Menschenseelen. — Joseph Geyser, Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik (S. 161—82); gibt „kurze, allerdings sehr lückenhafte Proben dafür, welche Fülle von Gesichtspunkten in der mittelalterlich-scholastischen Behandlung des Evidenzproblems steckt" (S. 182).— Michael Wittmann, Stellung und Bedeutung des voluntarium in der Ethik des hl. Thomas von Aquin (S. 183—95). Das voluntarium bei Th. ist wesentlich abhängig vom ἑκούσιον bei Aristoteles; bemerkenswerte Unterschiede werden herausgestellt. — Adolf Dyroff, Zur allgemeinen Kunstlehre des hl. Thomas (S. 197—219). Die starke Abhängigkeit von Aristoteles wird aufgezeigt; der Vorzug des Th. ist geschickte und vollständigste Zusammenfassung des überlieferten Materials. — Hieronymus Spettmann, Der Ethikkommentar des Johannes Pecham (S. 221—42). Das Verhältnis zur Nikomachischen Ethik wird untersucht; wichtig als Beitrag zur Klärung der Frage nach den lateinischen Übersetzungen dieser aristotelischen Schrift. — Bernhard Jansen, Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi (S. 243—54). Die theologie-

geschichtliche Stellung des bis dahin unbekannten Olivischülers wird auf Grund eines von Ehrle entdeckten Florentiner Codex untersucht. — Georg Heidingsfelder, Das Opusculum „De passionibus animae“ Dionys' des Kartäusers (S. 255—69). Die Abhängigkeit von Thomas, S. th. I. II qu. 22—48 wird nachgewiesen. Berthold Altaner, Breslau.

Bruno Krusch, Zur Mönchsregel Columbans (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 46, 1925, S. 148—257) zeigt, daß die von Seebaß aufgefundene, nur fragmentarisch überlieferte Nonnenregel (ZKG. 16, 1896, S. 465—67; 18, 1898, S. 58 ff.) nicht auf Columban zurückgehen könne, und weist in Cod. Monac. Clm. 28118 die Handschrift nach, aus der die von Seebaß benutzte Abschrift geflossen ist. G. Ficker, Kiel.

In Heft 120 der Bibliothek für Volks- und Heimatkunde (Sonderheft zu den „Deutschen Gauen“, Kaufbeuren) behandelt Paul Jos. Fraundorfer Ehemalige Dotations- und Eigenkirchen des Hochstifts Würzburg. — In der knappen Einleitung gibt der Verf. einen kurzen Abriß über die Entstehung und Entwicklung der Pfarreien und des Eigenkirchenwesens und läßt sodann eine gedrängte Übersicht über die im Hochstift Würzburg nachweisbaren ehemaligen Dotations- und Eigenkirchen folgen, von denen er 104 nachweist, ohne daß wegen der Zerstreutheit des Urkundenmaterials Vollständigkeit erreicht ist, wie der Verf. selbst annimmt. Der weitaus größere Teil der Kirchen liegt in Franken, spez. Unterfranken. Bei den einzelnen Kirchen wird frühestes Vorkommen, Güterbesitz, Erwerb durch den Bischof, älteste Pfarrer und Patrozinien usw. verzeichnet. Es ist ein bequemes Nachschlagewerkchen für diesen Teil Mitteldeutschlands, zumal mit Anmerkungen nicht gespart ist. Herm. Keussen, Köln.

Georg Baesecke, Die altdeutschen Beichten (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 49, S. 268—355). — „Die eine deutsche Beichte gehört zu den kulturpolitischen Staatsaktionen Karls, ihr Weg führt in drei Stufen aus seinem Kreise, von Alkuin und Richbod über Hraban auf Honorius, über die höchsten Höhen, nicht durch die Tiefen der kirchlichen Überlieferung, von Lorsch nach Fulda, von Fulda nach Mainz und Regensburg, von Regensburg nach den bayerischen Klöstern und St. Gallen, aber auch nach Mitteldeutschland und dem Niederrhein.“ Leube, Leipzig.

Der münsterische Archidiakonat Friesland in seinem Ursprung und seiner rechtsgeschichtlichen Entwicklung bis zum Ausgang des Mittelalters von Gerda Krüger. (Geschichtliche Darstellungen und Quellen, herausgegeben von L. Schmitz-Kallenberg, 6.) Hildesheim, Franz Borgmeyer, 1925. 218 S. — Die Verf. geht aus von der Christianisierung Frieslands, bei der zwei vollständig getrennte und von verschiedenen Volksstämmen bewohnte Landschaften zu einer Diözese vereinigt wurden. Der Charakter der Friesen verschuldete es, daß sie in kirchlicher Beziehung ein Sonderdasein innerhalb des Münsterschen Bistums führten. Der Repräsentant dieses Sonderdaseins ist der im 12. Jhd. auftauchende Propst von Friesland, dessen Titel in der zweiten Hälfte des folgenden Jahrhunderts durch den des Archidiakons verdrängt wird. Der Titel Propst wird zur gleichen Zeit Amtsname des Inhabers der Synodalsprengel in Friesland, der vorher nur decanus genannt worden war. Das friesische Archidiakonat war ein Amt, das von den ordentlichen Mitgliedern der Münsterschen Domkirche verwaltet wurde. Räumlich war sein Gebiet der ausgedehnteste Sprengel der Diözese. Der friesische Archidiakonat unterschied sich von den anderen dadurch, daß zu seiner Tätigkeit der Laiensend nicht gehörte. Wir finden dieselbe Beschränkung auf die Jurisdiktion des Klerus wie bei den vier Kölner Archidiakonaten. Der friesische Bistumsanteil hatte ein eigenartiges Verhältnis zur Zentralgewalt, indem den adeligen Grundbesitzern die Sendgerichtsbarkeit über die Laien ihres Bezirkes zugestanden war, eine Gerichtsgewalt, die beinahe schranken-

los war. Diese Sendgewalt wirkte sich unabhängig von Bischof und vom Archidiakon aus. Das friesische Archidiakonat jüngerer Ordnung ist die organische Fortsetzung des Archidiakonats älterer Ordnung; nur übte der Archidiakon sein Amt nicht mehr als Beamter des Bischofs, sondern kraft eigenen Rechtes aus. Alle anderen Münsterschen Archidiakonate sind dagegen Neuschöpfungen des 11. Jhd.s. Bei der Ernennung des friesischen Offizials wirkten sowohl der Diözesanbischof wie der Archidiakon in Gemeinschaft mit dem Domkapitel mit; der Offizial konnte also sowohl die Gerechtsame des Bischofs wie die des Archidiakons wahrnehmen. Dadurch nahm er eine Sonderstellung im Rechtsleben des Mittelalters ein. Der Untergang des Archidiakonats Friesland ist eine Folge der Reformation. Im Jahre 1561 hörte es als solches auf zu existieren, da das ohnehin dem Protestantismus anheimgefallene Gebiet den holländischen Diözesen Groningen und Deventer zugeschlagen wurde. Zu Einzelheiten vgl. die Besprechung des Buches durch Joh. Bauermann, Zschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte 45, Kanon. Abtlg. 14, 1925, S. 541—546, die eine Menge Kleinkritik enthält. Herm. Keussen, Köln.

H. Lange, Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in der Stadt Bremen im Mittelalter. (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp und R. Stapper, Heft 5.) Münster i. W., Aschendorff, 1925. XVI. 204 S. 8.30 ℳ. — Dieses inhaltreiche Buch behandelt die karitativen Einrichtungen und Bestrebungen in Bremen von den Anfängen bis zur Reformation. Der Grenzpunkt ist um 1525 angesetzt, nicht weil der Verf. nicht wüßte, daß nicht schon längst vor der Reformation Wandlungen auf wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Gebiete in der Entwicklung begriffen waren, die für die bis dahin rein religiös aufgefaßte Armenpflege neue Aufgaben und andere Gestaltungen mit sich brachten, sondern weil in Bremen die mittelalterlich-bürgerliche Liebestätigkeit bis zum genannten Zeitpunkte durchweg ihren Charakter bewahrt hat. Das Werk zerfällt in drei Teile. Im ersten Teil wird die Zeit der Erzbischöfe bis auf Adalbert, unter dem die kirchliche Armenpflege zugrunde ging, nachdem sie unter Leitung der Erzbischöfe von Ansgar an auf Grund der Erneuerung in karolingischer Zeit ein außerordentlich reges Leben entfaltet hatte. Sie ging über auf die Mönchsorden und auf das Bürgertum. Von den bremischen Ordensniederlassungen und kirchlichen Genossenschaften und ihrer karitativen Bedeutung handelt der zweite Teil (S. 37—47). Den Hauptinhalt des Buches bildet aber der dritte Teil (S. 48 bis 204) unter dem Titel: Das Bürgertum in Verbindung mit der Kirche als Träger der christlichen Liebestätigkeit. Verf. hat es sich angelegen sein lassen, von den karitativen Bestrebungen und Anstalten vollständig zu handeln, und es könnte nur ein Bremer Lokalhistoriker prüfen, ob er Vollständigkeit erreicht hat. Jedenfalls ist das Bild, das er gibt, außerordentlich reich und vielseitig und kann das Leben einer deutschen Stadt, namentlich im späteren Mittelalter, gut zur Anschauung bringen. Die Angaben über die Geschichte der einzelnen Anstalten z. B. der Spitäler und über ihr Vermögen sind höchst umfangreich, aber auch die außeranstaltliche Fürsorge wird mit der gleichen Gründlichkeit behandelt; man vergleiche hier etwa die Liste der Testamentarischen Zuwendungen und Stiftungen nach dem Testamentenbuch von 1500. Verf. hat sich aber nicht begnügt, einen Beitrag zur Lokalgeschichte zu geben und die Geschichte der Liebestätigkeit hineinzustellen in den Rahmen der örtlichen Geschichte, besonders der Verfassungsgeschichte, sondern er hat auch seine Darstellung in Beziehung zu bringen gesucht zu dem allgemeinen Werdegange der karitasgeschichtlichen Entwicklung und da mancherlei Anregungen gegeben. Er hat auch Erörterungen theoretischer Art eingestreut, und wo er unrichtige Urteile zurückweisen zu müssen glaubte, tut er es in deutlichen Worten. Dabei tritt er immer auf die Seite des Mittelalters und der katholischen Kirche, wenn er auch Schäden und Mißstände im Mittelalter nicht leugnet. Ich glaube aber, er hat den Sinn des Kampfes des Protestantismus gegen die Werkheiligkeit nicht verstanden, und darum fehlt bei ihm auch der rechte Maßstab zur Beurteilung des Mittelalters. G. Ficker, Kiel.

Das Brixner Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter von **Leo Santifaller**. 2 Bände. Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, 1924/25 (in: Schlern-Schriften, Veröffentlichungen zur Landeskunde von Südtirol, hrsg. von R. v. Klebelsberg). — In einer erschöpfenden Darstellung, die sich auf eine reichliche Literaturbenutzung und die Kenntnis ungedruckten Materials aus 10 Archiven stützt, wird im ersten allgemeinen Band das Brixner Domkapitel im Mittelalter nach den verschiedensten Seiten hin untersucht. Besonders eingehend sind die ständischen Verhältnisse behandelt, die seit den grundlegenden Forschungen Al. Schultes und seiner Schüler sich eines lebhaften Interesses erfreuen. Das Ergebnis der durch mühsame Zusammenstellungen und Tabellen erläuterten Forschungen faßt S. dahin zusammen: Die Hauptmasse der Domherren waren Ministerialen und Ritter, Bürger und Bauern; nur sehr wenige Angehörige des höheren Adels. Wir beobachten ein stetiges Anwachsen des bürgerlichen und bäuerlichen Elements und ein Zurückweichen des Adels, zumal da am Ausgange des Mittelalters nahezu alle Ministerialengeschlechter des Hochstifts Brixen erloschen sind. Unter den deutschen Domkapiteln rechnet Brixen zu den gemeinständischen Anstalten mit nahezu völligem Fehlen des edelfreien Elements. Die ärmliche Ausstattung der Brixener Kirche mochte wohl die Hauptschuld an diesem Verhältnisse haben. Das schloß gleichzeitig den sachlichen Vorzug ein, daß im Brixener Kapitel stets eine genügende Anzahl Inhaber höherer Weihen vorhanden waren im Gegensatz zu den großen deutschen Domkapiteln. Ganz anders wurde es allerdings seit dem 16. Jahrhundert, indem seitdem das Brixner Domkapitel sich immer mehr zu einem adeligen Kapitel mit seinen typischen Schwächen ausgestaltete. Für die Bildung der Brixner Domherren ist die von S. ermittelte Tatsache bezeichnend, daß i. J. 1370 unter 13 Domherren keiner auch nur seine Unterschrift leisten konnte. Das wird anders geworden sein, seit allmählich die akademische Bildung in den Kreis der Domherren eindrang, so daß im 15. Jahrhundert 60 % von ihnen studiert hatte. S. hat sich die Mühe genommen, die einzelnen graduierten Domherren nach den von ihnen erlangten Graden zusammenzustellen. Doch trennt er irrigerweise die dr., bzw. lic. iur. can. von den dr., lic. decr.; ius can. und decr. sind identisch. Bei der Zusammenstellung der Heimat weist S. den Kurialen Joh. Schallermann (S. 83) der Kölner Diözese zu. Dieser pfründenreiche Kuriale dürfte wohl aus dem Osten stammen; er hat jedenfalls in Wien studiert (S. 124). An der Verwaltung der Diözese waren Mitglieder des Domkapitels als Archidiakonen, Archipresbyter, Generalvikare, Pfarrer und Spitalverwalter zum hl. Kreuz beteiligt. Ein Archidiakon erscheint zuerst um das Jahr 1000; seine Befugnisse sind späterhin meist auf den zuerst 1290 genannten Generalvikar übergegangen. Über die Pfründen-Kumulation, die sich bis in weit entfernte Gegenden erstreckt, unterrichten eingehende Tabellen. Diese Pluralität der Benefizien findet sich im späteren Mittelalter sehr häufig; im 14. Jahrhundert fand sie sich fast bei der Hälfte aller Domherren; ein einziger vereinte sogar sechs Pfründen in seiner Person. Interessant sind auch die Angaben über die päpstlichen Provisionen. In den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters trat sie bei etwa 25 % aller Pfründen in die Erscheinung und hatte bei 12 % Erfolg. Eine geringe Rolle dagegen spielten die königlichen und fürstlichen preces primariae.

Der zweite besondere Teil von S.s Buch besteht aus drei Registern, die den Eindruck großer Akribie machen: 1. der chronologischen Reihenfolge der Domherren, der Dompröpste, Domdekane, Vizedekane und Kustoden mit Angabe des Datums für Ein- und Austritt; 2. der alphabetischen Reihenfolge der Domherren, die alle wichtigen Nachrichten über jeden einzelnen der 405 Domherren (außerdem sechs im Nachtrag, S. 528/29) mit genauer Quellenangabe bringt. Den Abschluß bildet ein sehr eingehendes alphabetisches Register, das Orts- und Personennamen, sowie die Realien umfaßt. Herm. Keussen, Köln.

Paul Kehr, Zur Geschichte Victors IV. (Octavian von Monticelli). (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 46,

S. 53—85.) — Aus dem Archiv der Kathedrale von Barcelona wird ein Brief Victors IV., des kaiserlichen Gegenpapstes, gegen Alexander III. mitgeteilt, dessen inhaltliche Bedeutung eingehend charakterisiert wird (Brief vom 17. Nov. 1161 aus Cremona). Der Brief zeigt: 1. daß der Gegenpapst den gleichen dynastischen und feudalen Kreisen angehörte, mit denen die Kirche seit der Zeit Heinrichs IV. kämpfte (K. geht ausführlich auf die Geschichte des Hauses Monticelli ein), 2. daß die Stellung Alexanders III. stark erschüttert war. Leube, Leipzig.

Maurice Beaufreton, Saint François d'Assise, Avec un portrait. Paris, Librairie Plon, 1925. 340 pp. — Diese neue Biographie des hl. Franz, von einem in franziskanischer Forschung schon mehrfach betätigten Schriftsteller, ist begründet auf umfassender Kenntnis der Quellen, über die im Anhang auf über 50 Seiten kleinen Druckes näheres berichtet wird. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte sind benutzt, namentlich die in Frankreich und Italien erschienenen. Dem Leser werden vielfach Bruchstücke der Quellen geboten. Es mag sein, daß das Buch dankbare Leser findet. Ich finde, daß der novellistische Zug vorwiegt (B. hebt auch einigemal hervor [S. 90. 104], zuerst diesen oder jenen novellistischen Stoff verwertet zu haben), und daß die Betrachtung der Umwelt und die psychologische Forschung zu kurz kommt. B. hat vielfach ältere Quellenausgaben benutzt, obwohl sich später bisweilen herausstellt, daß er die neueren kritischen Ausgaben kennt. So würde er S. 167 die unverständliche Lesung der einzigen Hs. und Sabatiers im Briefe Jakobs von Vitry: „pape provincialis" mit Hrn. Boehmer (Analekten S. 98, A. 3) statt „pape poenitentiarius" bezweifelt haben; daß die Vermutung Boehmers sachlich begründet war, habe ich neuerdings erwiesen in der Abhandlung „Die römischen Päpste zwischen Alexander III. und Innocenz III. und der Designationsversuch Weihnachten 1197" (in der Kehr-Festschrift „Papsttum und Kaisertum", München 1926, S. 471), deren letztes Kapitel eingehend von Kardinal Johann von St. Paul, dem ersten poenitentiarius papae und Fürsprecher des hl. Franz bei Innocenz III. handelt. — Für die Stigmatisationsfrage (4. Buch 1. Kap.) verweise ich B. auf die in Deutschland vor etwa 15 Jahren gepflogenen Erörterungen, über die ich abschließend in dieser Zeitschrift, Bd. 32, S. 89—92 geurteilt habe, und auf die mir von Fidentius van den Borne O. F. M. in den Franziskanischen Studien VI (1919), S. 67—71 gewordene Zustimmung.

Karl Wenk, Marburg.

Philipp Strauch, Zur Überlieferung Meister Eckharts (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 49, S. 355—402). — Str. beschreibt Ms. germ. oct. 4 der Preußischen Staatsbibliothek. Die Handschrift enthält auch Predigten, die Meister Eckhart zugeschrieben sind.

Johann Loserth, Huß und Wiclif. Zur Genesis der hussitischen Lehre. Zweite veränderte Auflage. VI u. 244 S. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1925. — Als L. vor etwa vierzig Jahren sein Buch „Huß und Wiclif" zum ersten Male veröffentlichte, wirkte sein Beweis, daß der Böhme ganz auf den Schultern des englischen Reformators gestanden, wie eine neue Entdeckung. Selbst die tschechischen Herausgeber der Werke von Huß hatten sich durch sie gezwungen gesehen, in ihrer Edition seine Abhängigkeit von Wiclif zur Darstellung zu bringen, und begleiteten ihre Edition mit eigenen Untersuchungen, die L.s Forschungen weiterführten. Auch L. selbst hat in der Zwischenzeit seine Ergebnisse in so zahllosen Untersuchungen, Berichten, Bücherbesprechungen und dergleichen weiter ausgebaut, daß man sich über den Entschluß einer gründlichen Neubearbeitung seiner älteren Schrift allseitig freuen wird.

In der heutigen Gestalt zerfällt das Buch wie in der ersten Auflage wieder in zwei Hauptteile: „Der Wiclifismus in Böhmen bis zu seiner Verurteilung durch das Konzil von Konstanz" und „Der Wiclifismus in den Schriften des Huß". Abgesehen von der Berücksichtigung der seit 1883 erschienenen Literatur in den Noten, den eingehenderen Ausführungen über Vorläufer wie Matthias von Janow oder Konrad von Waldhausen und der präzisierteren Darstellung der Ansichten und Äuße-

rungen von Huß begegnen im ersten Teil keine tiefergreifenden Änderungen. Im zweiten Hauptteil dagegen konnte L. eigentlich nur das Schlußkapitel (einige Bemerkungen zur hussitischen Lehre in ihrem Verhältnis zu Wiclif) in der alten Fassung stehen lassen. Alle übrigen Abschnitte mußten völlig umgearbeitet, teilweise sogar durch neue ergänzt oder ersetzt werden. Denn für den Nachweis, aus welchen Quellen Huß geschöpft hat, stand dem Verfasser jetzt ein weit größeres und vielseitigeres Material sowohl an Wiclif- wie an Huß-Schriften zu Gebote. Namentlich erwuchs ihm die Aufgabe, teilweise den Inhalt seiner eigenen späteren Untersuchungen in das Buch hineinzuverweben. Es war jetzt möglich, die pastorale, akademische und polemische Tätigkeit von Huß getrennt zu betrachten und für jedes dieser Arbeitsfelder die Tatsache und besondere Eigenart der weitgehendsten Benutzung Wiclifscher Schriften zu zeigen. Dies ist um deswillen noch besonders wichtig, weil ein Kritiker L.s behauptet hat, Huß' Abhängigkeit von Wiclif wäre nur für seine lateinischen Schriften bewiesen, erstrecke sich also nicht auf seine volkstümliche, für seine historische Bedeutung vor allem ausschlaggebende Wirksamkeit. Zwar hatte mit dieser Ansicht schon der Böhme Jan Sedlák aufgeräumt; aber dessen Studien werden in Deutschland kaum gelesen. Die Exkurse enthielten früher wörtliche oder auszugsweise Veröffentlichungen aus L.s ungedrucktem Material. Obgleich diese Mitteilungen öfter mit dem eigentlichen Beweisthema nur lose zusammenhingen, wird man die Weglassung in der neuen Auflage doch vielleicht bedauern. Statt dessen hat L. diesmal vier schon anderweit veröffentlichte Zeitschriftenaufsätze hinzugefügt, die die Beziehungen zwischen England und Böhmen noch in besonderen, nicht zu einer Huß-Biographie gehörigen Einzelfällen beleuchten. Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Renaissance, Reformation, Gegenreformation

Emil Göller, Kirchengeschichtliche Probleme des Renaissancezeitalters (Freiburg, Herder, 1924. 30 S.). — Ein kritischer Forschungsbericht über die neuere der R. geltende Literatur unter kirchengeschichtlichem Gesichtspunkt und zwar für alle Gebiete der R.kultur. Im Mittelpunkt steht ihm 1. die Frage nach den hochmittelalterlichen Einflüssen und ihrer Fortdauer im R.zeitalter, 2. die nach der Wertung der letzten mittelalterlichen Jahrhunderte, in denen G. auch unter katholisch-kirchengeschichtlichem Gesichtspunkt neben dem „Niedergang" bzw. „Zerfall" die mit dem „Individualismus" verbundenen Lichtseiten betont, 3. vor allem die Würdigung von Humanismus und Renaissance, speziell der „christlichen" (im Sinne von Pastors), vom Standpunkt der katholischen Restauration aus. Zscharnack.

Francesco Olgiati, L'anima dell' umanesimo e del rinascimento. Saggio filosofico (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, scienze filosofiche, volume IV). Milano, Società editrice „Vita e pensiero", 1924. VIII, 855 S. — Liest man etwa die Kapitel des dritten Teiles zuerst, die der Theologie Luthers und Calvins, den Anabaptisten und der Frage der Gewissensfreiheit gewidmet sind, so verspricht man sich auch von dem übrigen Werk O.s nichts Gutes. Denn diese oberflächlichen Kapitel sind voll enger Parteilichkeit und verächtlichen Hochmuts gegen Andersgläubige. Der Inhalt der übrigen Teile der umfangreichen Arbeit O.s ist aber doch meist — abgesehen vor allem von den auf die Kunst bezüglichen Kapiteln — von großem wissenschaftlichen Werte. Besonders gut gelungen sind die Kapitel über Nikolaus von Kues (cap. II), G. Bruno (cap. VI), B. Telesio (cap. VIII), T. Campanella (cap. IX) und die, welche die Gesamtübersicht über Epikureismus (cap. III), Aristotelismus (cap. IV), Platonismus (cap. V) und über Magie und Astrologie (cap. XI) zur Renaissancezeit geben. Zu bedauern ist auch da das fast immer völlige Verschweigen der Herkunft der Zitate oder die Ungenauigkeit der Zitation. O.s Schilderung der Anschauungen der italienischen Humanisten, angefangen mit Petrarca (parte I, cap. I) und endigend mit Galilei (parte IV, cap. XIII), ist von zwei führenden Gedanken durchsetzt.

Alle die verschiedenen Denker, Forscher und Meister im Gebiete der Philosophie, Religion, Kunst und Staatswissenschaft, vereinigt nach O. derselbe Drang — nach dem „Konkreten". Damit ist aber keineswegs das „Transcendentale" des Mittelalters überwunden; die Philosophie des Aquinaten hält sich vielmehr nach O. während der ganzen Renaissancezeit aufrecht. Diese letzte, mir persönlich höchst zweifelhafte These scheint eine direkte Erwiderung auf das kleine Buch von Saitta „La scolastica del secolo XVI", 1911, zu sein. Der Grundgedanke Saittas, daß „der Humanismus zuerst und dann die Reformation ihre vernichtende Arbeit gegen die Scholastik im allgemeinen und gegen die thomistische Philosophie insbesondere begonnen hatten" (S. 58), gibt in negativer Form den Hauptinhalt für O.s Buch. Auch der Hinweis auf das Drängen nach dem Konkreten als Kennzeichen für das Zeitalter findet sich bei Saitta in dem Gedanken von dem „lebendigen und intensiven Streben nach einer monistischen Konzeption des Realen" (a. a. O., S. VIII), das die großen Denker der Zeit vereinigt. Freilich, das, was hier bei Saitta nur eine Erwägung bleibt, wird von O. mit dem reichsten Quellenmaterial bewiesen. Nach der Arbeit O.s wird man kaum bestreiten können, daß der Drang nach dem Konkreten wirklich in den meisten Schöpfungen der Renaissancezeit vorkommt. Ist aber damit eine volle Charakteristik unserer Epoche als solcher, wie O. meint, gegeben? Auch das Mittelalter kennt doch diesen Drang nach dem Konkreten (genannt sei z. B. die via antiqua), sogar in dem Gebiete des Religiösen (Imitatio Christi in verschiedensten Äußerungen; devotio moderna). Das Abstrakte anderseits, was O.s Meinung nach die Antike kennzeichnet, und das Ideelle des Mittelalters sind auch der Renaissancezeit keineswegs fremd geblieben; vgl. z. B. die platonisierende Rechtfertigung der Liebe, die für die Renaissancezeit so charakteristisch ist, über die aber in dem Buche O.s kein Wort sich findet.

Trotz der genannten Mängel bleibt die Arbeit O.s die ausführlichste und zeitumspannendste von allen Arbeiten, die der Geschichte der Anschauungen der Renaissance in den letzten Jahren gewidmet sind. J. Pusino, Berlin.

Leopold von Rankes Werke, unter beratender Mitarbeit von Er. Marcks, Friedrich Meinecke, Hermann Oncken, historisch-kritisch herausgegeben von Paul Joachimsen im Verein mit einer Reihe von Gelehrten. Gesamtausgabe der Deutschen Akademie. Historische Werke. 7. Werk: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 5 Bände. XVII. 8* u. 386, VIII u. 437, XII u. 480, VII u. 437, VI u. 418 S. gr. 8⁰. München, Drei Maskenverlag A.-G., 1925. — Die vorliegende Veröffentlichung ist nicht bloß eine neue Gesamtausgabe von R.s Werken, sondern soll uns auch ihre Entstehung, Gedankenwelt und wissenschaftliche Tragweite vergegenwärtigen, ist also aus historiographischen Beweggründen entstanden und wird darum außer dem Inhalt von R.s sämtlichen Werken, Vorstudien und Skizzen neue biographische Quellen, einleitende Würdigungen der einzelnen Schriften durch die Herausgeber, endlich abschließend eine ausführliche Biographie R.s umfassen. Der Hauptwert des neuen Unternehmens beruht demnach im neuen Material und in den Zutaten der Herausgeber, die auch den Text R.s dem gegenwärtigen Stand der Forschung wenigstens insofern anpassen, als sie die von R. benutzten Quellen nach den neuen Publikationen bzw. Ausgaben zitieren und in den Beilagen, in denen R. Quellen veröffentlicht oder kritisch erörtert hat, in Form von Vorbemerkungen R.s Untersuchungen an der Hand der neueren Literatur beleuchten oder ergänzen. Diese ebenso dankenswerte wie mühsame Arbeit verdient hohe Anerkennung. Vermißt habe ich nur eines, daß nämlich hinsichtlich der archivalischen Quellen R.s allgemeine Zitate „Berliner, Dresdner usw. Archiv" nicht durch genaue Angaben der Signaturen ersetzt werden.

Das wichtigste Plus der jetzigen Neuausgabe von R.s Reformationsgeschichte gegenüber den früheren Auflagen ist Joachimsens Einleitung. Ihr standen dafür einige Vorstudien R.s zu Gebote, die erst in einem der nächsten Bände im Wortlaut veröffentlicht werden sollen und uns das Werden von R.s Anschau-

ungen erkennen lassen, nämlich die Ansätze zu einer Lutherbiographie vom Jahre 1817, die Einleitung zu seinem reformationsgeschichtlichen Kolleg aus dem Winter 1832/33, ferner das sogenannte „Frankfurter Manuskript" (eine Ausarbeitung vom Anfang 1837, als R. die Frankfurter Reichstagsakten und das Berliner Material durchgearbeitet hatte und die Reformation als einen Moment der deutschen Verfassungsgeschichte anschaute) und eine nach den Dresdner und Weimarer Studien niedergeschriebene Skizze „Über einige noch unbenutzte Sammlungen deutscher Reichstagsakten". Aus diesen Stücken, einigen Vorlesungsüberresten und den zwischen 1824 und 1839 veröffentlichten Schriften oder Abhandlungen gewann Joachim die Möglichkeit, eine 21 jährige Entwicklung von R.s reformationsgeschichtlicher Auffassung zu verfolgen. — In den nächsten Abschnitten behandelt J. den „Aufbau", das heißt die leitenden Motive und das „Kunstwerk", das heißt die Gruppierungs- und Darstellungskunst von R.s Deutscher Reformationsgeschichte. Er fußte dabei auf Grundgedanken, die längst Gemeingut der wissenschaftlichen Erkenntnis geworden sind (so auf R.s Überzeugung vom engen Zusammenhang zwischen äußerer und innerer Politik, vom Parallelismus zwischen den selbständig werdenden westeuropäischen Nationalstaaten und der deutschen Reformation und dergleichen). Hierbei habe ich freilich einen Gedanken vermißt. Diether hat in seinem Buche über Ranke als Politiker (1911) geschildert, wie dieser bei aller seiner Objektivität stets zugleich erzieherisch-politische Ziele verfolgt und jede Arbeit zu seiner politischen Gegenwart in bezug gesetzt hat; diese Idee tritt bei Joachimsen wenig hervor. In seinem Abschnitte „Die historiographische und geistesgeschichtliche Stellung des Werkes" berührt J. Fragen, die ich selbst in der Einleitung zur „Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte" angeschnitten habe. Weiter behandelt Joachimsen die wissenschaftlichen Anzeigen von Rankes Reformationsgeschichte, besonders in den ultramontanen und hegelianischen Blättern. Hier sei zunächst angemerkt, daß der dem Herausgeber unbekannt gebliebene Rezensent in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen" R—g (J. druckt R—z) der Kirchenhistoriker Rettberg ist (vgl. den bibliographischen Anhang zu Henkes Nekrolog im Marburger Prorektoratsprogramm für 1849). Außerdem hätte neben den Rezensionen auch der Einfluß R.s auf die gleichzeitige und unmittelbar folgende reformationsgeschichtliche Forschung stärker berücksichtigt werden müssen; auch hier konnte ich in meiner „Quellenkunde" nur einige vorläufige Striche zeichnen. In dem folgenden Abschnitte „Wirkungen des Werkes in die Gegenwart" kommt J. nach kurzen überleitenden Bemerkungen sofort auf Janssen. Mit diesem Schlußabschnitt kann ich mich übrigens von der ganzen Einleitung am wenigsten einverstanden erklären. Hier unterschätzt m. E. Joachimsen zum Beispiel erheblich R.s Einfluß auf die reformationsgeschichtliche Auffassung seiner Nachfolger; besteht doch das Verdienst der Sybelschen Schule gerade darin, daß sie wesentliche Grundgedanken R.s, z. B. den nahen Zusammenhang allgemein-politischer und religiöser Motive, in wichtigen reformationsgeschichtlichen Einzelforschungen zu um so stärkeren Geltung gebracht hat. Und wenn seit R. die Reformationsstudien sich in teilweise anderen Bahnen bewegen, so liegt m. E. dies weniger an den „Wandlungen historischen Interesses" als an den praktischen Schwierigkeiten der notwendigen archivalischen Vorarbeiten, die sich über alle halbwegs bedeutenden deutschen und außerdeutschen Archive erstrecken müßten, am rapiden Anschwellen des Akten- und anderen Quellenmaterials, das uns z. B. hinsichtlich Luthers Persönlichkeit vor ganz neue Probleme gestellt hat, vor allem auch an der die reichspolitischen Forschungsaufgaben notwendigerweise zurückdrängenden gewaltigen Entwicklung und Vertiefung des territorialgeschichtlichen Studiums, dem die starke Zunahme monographischer Stoffbehandlung und die erhöhte Zugänglichkeit der Archive besonders zugute kam. Zuletzt noch eine Äußerlichkeit: Die Band- und Seitenzahlen von Rankes Reformationsgeschichte, welche J. in der Einleitung zitiert, stimmen weder mit seiner eigenen noch mit einer früheren mir zugänglichen Rankeausgabe. Hier ist eine Aufklärung oder Berichtigung dringend nötig. Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Zu den testes veritatis innerhalb der historisch-traditionalistisch eingestellten Auseinandersetzung des Altprotestantismus mit dem Katholizismus gehört bekanntlich auch Petrarca, und zwar waren es vor allem gewisse Teile seines sogenannten Liber sine nomine bzw. Liber Epistolarum sine titulo, die seit P. P. Vergerio und M. Flacius in dieser Richtung verwertet wurden und auf katholischer Seite bald dessen Indizierung, bald die Echtheitsbestreitung veranlaßten. Von da aus erklärt sich die von seinem neuesten Herausgeber Paul Piur, Petrarcas „Buch ohne Namen" und die päpstliche Kurie (Halle, Niemeyer, 1925. XVI, 416 S. 20 ℳ) als nötig empfundene ausdrückliche Verwahrung dagegen, daß eine Neuveröffentlichung dieser gegen die avignonesische Kurie, nicht gegen die Kirche an sich gerichteten Anklagen irgendwie als das Ansehen der heutigen katholischen Kirche schädigend beurteilt werden könnte (S. XIII), — eine Feststellung, die eigentlich in einer doch rein historisch gemeinten Quellenpublikation und Untersuchung etwas sonderbar wirkt. Piur bietet S. 161—238 die Texte in der von Petrarca für die Nachwelt bestimmten, von den Entstellungen der alten Drucke gereinigten Gestalt; die Grundlage dafür schafft er sich durch eingehende bibliographische, handschriftliche und textkritische Untersuchungen (S. 240—309). Die Nachprüfung der etwa durch Petrarca selber für die Veröffentlichung vorgenommenen Redaktion der Briefe (S. 147—160), die sich aber im allgemeinen auf Unterdrückung der Adressatennamen und anderer Namen, sowie des Datums beschränkt zu haben scheint, verwertet P. seinem Plan entsprechend nicht bei der Textgestaltung, sondern nur im Lesartenapparat und in dem an den Schluß des Ganzen gestellten reichhaltigen Kommentar zu jedem der Briefe, wo er unter anderem auch die Datierungsfragen behandelt. Die allgemeinen Probleme, die die Briefe aufwerfen, hat P. in der ausführlichen Einleitung untersucht, die auf dem Hintergrund der Renaissanceideen von Weltuntergang und Welterneuerung Petrarcas Anklagen gegen die kuriale Politik und die Zustände der deformierten und von der paupertas evangelica abgewichenen Kirche verständlich zu machen sucht (S. 1—109). Diese Hintergrundzeichnung, die den Bahnen Konrad Burdachs folgt (vgl. zusammenfassend dessen „Reformation, Renaissance, Humanismus". Berlin, Paetel, 1918), und die Verbindung Petrarcas mit diesem Hintergrund sind geeignet, die öfters begegnende, ausschließlich persönlich-egoistische Motivierung seines Kampfes gegen Avignon oder die Beurteilung der Stimmungen und Gedanken des Liber sine nomine als nur vorübergehender Stimmungen oder Gedankenspielereien zu beseitigen, indem sie in dankenswerter und überzeugender Weise tiefeingegrabene Wurzeln seines Denkens aufdecken und zeigen, wie sehr er aus wirklich tiefgehender innerer Erregung heraus geschrieben hat. **Zscharnack.**

Hans Baron, Zur Frage des Ursprungs des deutschen Humanismus und seiner religiösen Reformbestrebungen. Ein kritischer Bericht über die neuere Literatur (Historische Zeitschrift, Bd. 132, S. 413—446). — Diese kritische Literaturübersicht, die Hermelinks Auffassung von der einheitlich autochthonen Entstehung des deutschen Humanismus zugrunde legt, kommt zu dem Ergebnis, daß die Ansicht Hermelinks sich auf eine irrtümliche Voraussetzung gründet, daß nämlich der deutsche Humanismus im Gegensatz zum italienischen religiöse Interessen gehabt habe. Hier wird auf die Arbeit Mestwerdts (vgl. dazu ZKG., N. F. 7, 1925, S. 625f.) verwiesen.

Leube, Leipzig.

Epistolae obscurorum virorum, herausgegeben von Aloys Bömer. Bd. 1: Einführung. 166 S.; Bd. 2: Text. 192 S. Heidelberg, Richard Weißbach (Stachelschriften. Ältere Reihe. Bd. I). 30 M. — Für die Dunkelmännerbriefe standen nur bisher Böckings längst vergriffene Huttenausgabe (1864—70) und die kommentierte englische Neuausgabe von Fr. G. Stokes (1909) zur Verfügung. Die vorliegende neue Ausgabe ist deshalb zu begrüßen, obwohl sie bei ihrem hohen Preis das längst empfundene Bedürfnis nach einer gesonderten billigen Ausgabe

nicht befriedigt. Vielleicht wäre es von diesem praktischen Gesichtspunkte aus besser gewesen, die Briefe ohne die ausführliche Einleitung nebst bibliographischem Apparat und Varianten zu bringen. Freilich wäre dadurch Bömers Edition um ihre wissenschaftlich wertvollsten Bestandteile gekommen.

Die Einleitung beschäftigt sich in erster Linie mit der Verfasserfrage, welcher sich B. schon in verschiedenen Abhandlungen gewidmet hat (über seine Thesen vgl. ZKG. NF. 7, 1925, S. 128f.). Er faßt deren Inhalt jetzt nochmals zusammen und stützt ihn durch neue einleuchtende Beweisgründe. Beachtenswert sind auch B.s Ausführungen über die den Briefen zugrunde liegenden Vorbilder. Während sich Brecht (s. ZKG. a. a. O.) hierüber nur allgemein äußerte, hat B. in einer schon vor 20 Jahren veröffentlichten Abhandlung eine Satire des sächsischen Humanisten Paul Niavis hingestellt und bringt auch jetzt wieder interessante Vergleiche zwischen ihr und den Briefen. Dem Texte liegt durchweg die erste Ausgabe zugrunde. Da die Beteiligten ein Interesse daran hatten, die Herkunft der Frühdrucke geheimzuhalten, anderseits aber die Briefe sehr rasch nachgedruckt wurden, hat die Frage, welches die ersten Drucke sind, manche Schwierigkeiten. Unterstützt durch Steiff, der an entlegener Stelle einen bestimmten Druck dem Hagenauer Drucker Gran zugewiesen hatte, und durch eine briefliche Äußerung des dortigen Korrektors Angst, welche sich nur auf ein bisher überhaupt noch nicht veröffentlichtes Werk beziehen konnte, hat B. diese Ausgabe für die älteste angenommen, verzeichnet aber daneben die Lesarten aller Frühdrucke und liefert damit zu Böcking, dem diese noch nicht sämtlich vorlagen, übrigens auch manche Fehler unterlaufen sind, eine willkommene Ergänzung.

Olga Gewerstock, Lucian und Hutten. Zur Geschichte des Dialogs im 16. Jhd. (= Germanistische Studien, hrsg. von E. Ebering, Heft 31). 178 S. Berlin, Emil Ebering, 1924. — Um Motiv und Eigenart dieser Arbeit zu würdigen, muß man das Buch von Niemann, „Die Dialogliteratur der Reformationszeit" (1905) kennen. Hier war Hutten an den Anfang der Entwicklung gestellt, die sich als Neubelebung des um 1500 fast völlig erstarrten philosophisch-theoretischen Dialogs darstellt. Und hier war neben den ursprünglichsten antiken Vorbildern der philosophisch-theoretischen Dialogart, Platon und Cicero, als ein ganz neues bis dahin wenig beachtetes Muster Lukian nachgewiesen. Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit untersuchte nun zunächst, wie und in welchem Umfange nicht nur Hutten, sondern auch andere nahezu gleichzeitige Autoren, namentlich die sogen. pseudohuttenschen Dialoge, Lukian benutzt haben, und achtet dabei besonders auch darauf, ob, wie weit und warum die Humanisten von ihrem Muster selbständig blieben. Sie läßt Hutten nicht als den Begründer des humanistischen Dialogs schlechthin gelten, sondern nur als den hervorragendsten Vertreter einer speziellen Unterart, des dramatischen Dialogs, dessen Entwicklung ja auch Niemann auf Lukians Einflüsse zurückführt. Allerdings ist ihr der dramatische Dialog nicht bloß eine gleichgeordnete Masse neben dem epischen, von Hans Sachs, und dem novellistischen, von Erasmus repräsentierten, sondern zugleich ein Fortschritt gegenüber seinen beiden älteren Brüdern. Insofern schreibt auch sie Hutten eine größere Gestaltungskraft als Sachs und Erasmus zu. Sein die zwei Anderen übertreffender Einfluß auf die gesamte Dialogliteratur zeigt sich ja auch im äußeren, durch die Verbreitung und Nachahmung der Huttenschen Gespräche bewiesenen Erfolge. Dabei muß freilich beachtet werden, daß Kalkoff in seinem neuesten Huttenbuch „Ulrich v. Huttens Vagantenzeit und Untergang" (s. ZKG. NF. 7, 1925, S. 315), S. 25 die sinkende Nachfrage nach Huttens späteren Dialogen hervorhebt. Und das deutet auf eine weitere Begrenzung des Huttenschen Einflusses hin, welche die Verfasserin zwar vorbereitet, aber nicht durchführt. Sie will nämlich die Dialoge nicht bloß nach den neueren formalen Gesichtspunkten der Epik, Novelle und des Dramas, sondern auch nach dem Inhalt in religiöse, politische und soziale auf der einen, private auf der anderen scheiden. Und zwar lösen jene die letzteren nicht gerade ab, sind indessen doch

die jüngeren und gewinnen, wenn nicht zahlenmäßig, so doch durch ihre innere Bedeutung seit Luthers Auftreten das Übergewicht. Es liegt auf der Hand, daß in dieser jüngeren Gattung das humanistische Element und damit auch Hutten an Boden verlor, trotzdem er sich anfangs auch in ihr rege beteiligte, aber, als innerlich doch nur sehr oberflächlich von den neuen evangelischen Gedanken erfaßt, keine nachhaltigen Erfolge erzielen konnte.

Diese Fragen zu verfolgen ist gerade jetzt um deswillen von besonderem Interesse, weil durch Kalkoff das herkömmliche Ansehen Huttens stark erschüttert worden ist. Frl. Gewerstock gibt zwar S. 13 die Berechtigung zu, Huttens Wertschätzung gegenüber Straußs und Böckings Urteilen zu vermindern, hält aber, mit Joachimsens Bedenken gegen Kalkoff übereinstimmend, an der üblichen Auffassung von Huttens großer praktischer Wirkungskraft fest. Indem sie auf einem wichtigen Arbeitsfelde Huttens dessen Bedeutung teils fixiert, teils zur noch genaueren Fixierung anregt, gewinnt ihre zunächst literaturgeschichtliche Studie ein über dieses Spezialfach hinausgreifendes allgemeineres Interesse.

Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Werner Kaegi, Hutten und Erasmus. Ihre Freundschaft und ihr Streit. (Historische Vierteljahrsschrift. Jg. 30, S. 200—278, 461—514.) — Eine Untersuchung, die vor allem zu dem von Kalkoff entworfenen Bild Huttens kritisch Stellung nimmt. K. kommt zu folgendem Ergebnis: Ein Humanistenbündnis bestand zwischen Hutten und Erasmus, das durch das Bewußtsein eines gemeinsamen Kampfes um die Bildung geschlossen worden war. Es ist durch die Reformationsfrage getrennt worden. Dem Erasmus war das Leben wichtiger als die Idee; der Romantiker, als der Hutten dem Verf. erscheint, stellt die Idee über das Leben. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.)

Karl Schottenloher, Der Münchener Buchdrucker Hans Schobser 1500—1530. Mit einem Anhang: Wer ist Johann Locher von München? Mit XXXV Abbildungen. München, Verlag der Münchener Drucke, 1925. XII, 158 S. XXXI Tafeln. Ganzleinenband 24 ℳ. — Sch., gegenwärtig der beste Kenner der Geschichte des Buchdrucks im Reformationszeitalter, hat mit größtem Fleiße alles ihm erreichbare Quellenmaterial über Leben und Wirken des ersten bodenständigen Münchener Buchdruckers zusammengetragen und verarbeitet. Schobser, der 1487—98 in Augsburg vorwiegend volkstümlich-erbauliche Schriften gedruckt hat, wurde am 6. November 1500 in München als Bürger aufgenommen und ist hier bis zu seinem 1530, wahrscheinlich im November, erfolgten Tode tätig gewesen. Er hat eine große Anzahl Drucke im Auftrag des herzoglichen Hofes geliefert, darunter solche, die interessante Einblicke gewähren in die Empörung der schwäbischen und fränkischen Bauern 1525, in den Abwehrkampf der Bayernherzöge gegen die Reformation und die Wiedertäufer, sowie in die öffentliche Rechtfertigung der beiden Fürsten gegen Landgraf Philipp von Hessen in den Packschen Händeln 1528. Er hat ferner auf eigene Rechnung und Gefahr, z. T. die in Augsburg eingeschlagene Richtung weiter verfolgend, volkstümliche Schriften und Einblätter, aber auch bedeutendere Werke von Joh. Aventinus, Joh. von Staupitz, Kaspar Schatzger, Christoph von Schwarzenberg, Bischof Berthold von Chiemsee herausgebracht. Der Nachdruck von Luthers Schrift An den Adel 1520 und die drei evangelischen Drucke von 1523 (Hans Greiffenberger) hat er gewiß in fremdem Auftrag hergestellt. Die Typen und Holzschnitte und sodann die einzelnen Drucke — diese mit den nötigen Erläuterungen und Literaturangaben — werden genau beschrieben. Im Anhang lichtet Sch. das Dunkel, das bisher über dem rätselhaften „Joh. Locher von München" lagerte, der 1523 und 24 neun leidenschaftliche Flugschriften bei Jörg Gastel in Zwickau hat erscheinen lassen. Sch. macht es sehr wahrscheinlich, daß Locher aus demselben Ulmer Franziskanerkloster hervorgegangen ist, dem Heinrich von Kettenbach und Eberlin von Günzburg entstammen. Daß Locher zwei seiner Flugschriften dem Zwickauer Bürgermeister Hermann Mühlpfort gewidmet hat, wirft ein neues Licht auf diesen aufrechten Mann mit

starkem sozialen Empfinden. Münzerianer gab's in Zwickau nicht nur unter den kleinen Leuten, sondern in den angesehensten Familien. — Von dem S. 23, Nr. *21 verzeichneten Einblattdruck aus Ottobeuren besitzt auch die Zwickauer Ratsschulbibliothek ein Exemplar (Zentralbl. f. Bibliothekswesen 24, S. 598).

O. Clemen, Zwickau.

Gerhard Ritter, Luther, Gestalt und Symbol. 166 S. München, F. Bruckmann A.-G., 1925. — R.s Buch ist bis auf die Einleitung und gelegentliche Änderungen ein Sonderabdruck aus Hans von Arnims Sammelwerk „Kämpfer. Großes Menschentum aller Zeiten". Aufgabe dieses Unternehmens war nicht, die den meisten Lesern ohnehin bekannten äußeren Lebenslaufbahnen nach dem heutigen Stande der Forschung möglichst genau zu schildern oder gar neue wissenschaftliche Ergebnisse zu erzielen, sondern uns die welt- und ideengeschichtliche Bedeutung der geschilderten Personen zu vergegenwärtigen und deshalb in ihre innere Gedankenwelt, aber auch in ihre ganze Umwelt einzudringen. Wir sollen es lernen, ihr gesamtes Lebenswerk zunächst psychologisch zu verstehen und darauf fußend an demselben mit unseren Gefühlen innerlich teilzunehmen. Mit diesem allgemeinen Plan der „Kämpfer", dem R. durch selbständiges, weithin auch den theologischen Leser befriedigendes Eindringen in Luther zu genügen strebt, verknüpfte R. eine starke nationale Ader. Er betrachtet, hierin Ranke folgend, die Reformation als die wichtigste deutsche Leistung für die ganze Menschheit, unterscheidet sich aber dadurch von Ranke, daß er diese Leistung wesentlich vom biographischen Standpunkte aus auffaßt und darum einerseits in Luther das Deutschtum ganz besonders vertreten findet, anderseits dem Reformator einen hervorragenden Anteil an der Entwicklung des Nationalcharakters zuschreibt. Da solche Beweggründe in der streng-wissenschaftlichen Lutherliteratur zurücktreten, eröffnet R. durch seine Methode manche neuen Perspektiven und bringt viele anregende Gedanken. Dabei kommt ihm noch zugute, daß er wegen seiner Vorstudien für die Heidelberger Universitätsgeschichte sich früher eingehend mit dem Wesen des deutschen Humanismus beschäftigt hat, und daß er auch in der Geschichte der Mystik zu Hause ist; auch hierbei war es ihm darum zu tun gewesen, die deutsche Eigenart gegenüber der fremdländischen festzustellen. So brachte er für seine jetzige Schrift wichtige Vorbedingungen mit. Zu ihnen kam die Fähigkeit einer schönen Darstellung, so daß die Lektüre des Buches fesselnd und anregend ist. Von theologischen Besprechungen sei auf die Fr. Blankes in ThLz. 1926, S. 34ff. hingewiesen.

Heinrich Böhmer, Luthers erste Vorlesung (= Berichte über die Verhandlungen der sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Ph.-hist. Kl. 75. Bd., 1. Heft). 58 S. Leipzig Hirzel, 1924. — Als Seidemann das Manuskript von Luthers Psalmenvorlesung — um diese handelt es sich bei B. — nach der Dresdener Handschrift herausgab, bemerkte er, daß es lückenhaft war, behandelte es aber als ein einheitliches Ganzes. Auch die Nachfolger kümmerten sich nicht um seine einzelnen Bestandteile, bis Loofs bei seinen Studien über die Entstehung der lutherischen Rechtfertigungslehre auf Inkonsequenzen in der Psalmenvorlesung stieß. Dadurch wurde er sich der Tatsache bewußt, daß zu mehreren Psalmen doppelte Scholien vorhanden waren, und sprach die Hoffnung aus, daß man auf Grund eingehender Spezialuntersuchungen ältere und jüngere Abschnitte der Vorlesung werde unterscheiden lernen. Eine Schülerin L.s, Hedwig Thomas (Zur Würdigung von L.s Psalmenvorlesung. Weimar, Böhlau, 1920. Vgl. ThLz. 1922, S. 86f.) überzeugte sich dann durch Untersuchung der Dresdener Handschrift, daß das Originalmanuskript aus verschiedenen Lagen bestand, die erst später zu einem Ganzen verbunden worden waren, und vermutete demgemäß einen zeitlich längeren Zwischenraum zwischen Luthers verschiedenen Niederschriften. Aber die Frage endgültig zu lösen, ging weit über das Können einer Anfängerin; denn hierzu gehört außer dogmengeschichtlichem Wissen eine genaue Kenntnis der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, des damaligen akademischen Lehr-

betriebs und des gesamten Quellenmaterials, das mit der Dresdener Handschrift in Zusammenhang gebracht werden kann, und eine nur durch lange Übung geschulte Beobachtungs- und Kombinationsgabe. Nach allen diesen Richtungen war B. hervorragend ausgerüstet, und seine Studie darf wohl als abschließend bezeichnet werden. Wir haben hiernach zu unterscheiden das mit zahlreichen Randbemerkungen versehene Psalterium von Lefèvre d'Étaples, mit dessen Studium Luther seine Vorbereitung begonnen hat, Luthers Handexemplar des für die Vorlesungen gedruckten Psalters, ebenfalls mit den Rand- und Interlinearglossen, und drittens das Dresdener Manuskript, das weitere Ausführungen zu den Glossen, die sogenannte Scholien, enthält. B. gelingt der Nachweis, daß Luther nicht etwa vor dem ersten Kolleg schon seine ganzen Vorlesungen vorbereitet hatte, sondern daß er dieselben erst nach und nach ausarbeitete. B. zerlegt weiter die Scholien der Dresdener Handschrift in zwei ganz verschiedene Bestandteile, in Ausarbeitungen für das Kolleg von 1513 und in die September 1516 begonnenen „dictata" für die damals beabsichtigte Drucklegung. Indem er nun den Charakter und Dresdener Umfang der letzteren bestimmt, gewinnt er Anhaltspunkte, um andere literarische Überreste, deren Verwandtschaft mit der Dresdener Handschrift schon Koffmane vermutet hat, ebenfalls als solche dictata zu erkennen. Die Chronologie der Lutherschen Niederschriften hat B. wenigstens durch einige Hauptlinien aufgehellt. Durch alle diese Nachweise erhalten die Überreste und Überarbeitungen von Luthers Psalmenkolleg einen weit größeren biographischen Quellenwert. Da wir wissen, daß die Beschäftigung mit dem 30. Psalm Luther zum Durchbruch seiner Rechtfertigungslehre verholfen hat, so läßt sich nach B.s neuen Ergebnissen auch mindestens annähernd dessen Zeitpunkt bestimmen.

Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Von E. Hirsch angeregt (vgl. dessen „Theologie Osianders", S. 103, Anm. 86; 105, Anm. 95; 106, Anm. 100 und 102), geht Wilh. Niesel in einem kurzen, aber aufschlußreichen literarischen Vergleich von Luthers „Sermon von dem Neuen Testament" mit dem über die Messe handelnden Abschnitt aus „De captivitate babylonica ecclesiae praeludium" (Neue Kirchl. Ztschr. 1924, S. 478—481) der Frage der zwischen Luthers Schriften nachweisbaren Abhängigkeitsverhältnisse nach. Die frühere Schrift ist großenteils (oft wortgetreu) in die spätere hineingearbeitet worden, wenn auch die Durchführung einer schärferen Disposition in De capt. Umstellungen nötig machte.

Gustav Bossert, Brenz-Briefe (Blätter für württembergische Kirchengeschichte, N. F., Jg. 29, S. 236—250). — 1. Brenz' Brief an N. N. vom 17. Mai 1531. Der Inhalt ist wichtig für die Beurteilung der Schwarmgeister; 2. Brenz' Predigt über das Abendmahl in der Passionszeit 1547. Hier tritt scharf der Gegensatz gegen Zwingli hervor. Daneben kündet sich die Brenzsche Ubiquitätslehre an.

W. Gußmann, Eine neue Augustana-Handschrift (Theologisches Literaturblatt. Jg. 46, Nr. 19, Sp. 209—214). — G. hat im Germanischen Nationalmuseum zu Nürnberg in einem alten Folioband eine Handschrift: „Artikel des glaubens und lere" gefunden. Es ist eine Kopie der deutschen Augustana. Er gibt ihr das Siglum Nü 1; der von Tschackert beschriebenen würde dann das Siglum Nü 2 zukommen. G. beschreibt nun die Merkmale von Nü 1. Es ist die offizielle, in Augsburg angefertigte Abschrift des deutschen Textes, den die Gesandten mit vieler Mühe aus der sächsischen Kanzlei erhalten hatten. Vgl. dazu Joh. Ficker in Chr. W. 1925, Sp. 1051 f.

Friedrich Roth, Eine noch unbekannte reformationsgeschichtliche Denkschrift des Augsburger Stadtschreibers Georg Frölich aus den ersten Tagen des Jahres 1547 (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte. Bd. 32, S. 70—87). — Als der Rat von Augsburg 1546 schwankte, ob er am Religionskrieg teilnehmen oder neutral bleiben sollte, wurde Frölich beauftragt, die Gründe für und wider in einer Denkschrift zu erörtern. Fr. trat dafür ein,

daß der Rat dem evangelischen Bund die Treue hielt. Nach dem Abzug Johann Friedrichs und Philipps wurde die Frage wieder brennend. Festhalten am Krieg oder Unterwerfung unter den Kaiser? Da verfaßte Fr. erneut eine Schrift, um das Aushalten Augsburgs bei der Sache des Schmalkaldischen Bundes zu erreichen. Diese ist abgedruckt. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

F. Westphal, Fürst Georg der Gottselige zu Anhalt. Sein Werden und Wirken. Neu herausgegeben von Fritz Blachny. 2. Aufl.; IV u. 238 S. Dessau und Leipzig, Mart. Salzmann, 1922. — Über die erste Auflage der Biographie hat O. Clemen ZKG. 28, S. 482 kurz berichtet und hervorgehoben, daß sie gegenüber den früheren Lebensskizzen einen großen wissenschaftlichen Fortschritt bildet, daß aber Quellen und Literatur nicht voll ausgenutzt sind. Das gilt auch noch von der neuen Auflage. Auffallend ist z. B., daß Sehlings Forschungen über die Kirchengesetzgebung im albertinischen Sachsen, an der doch Fürst Georg hervorragend beteiligt war, nirgends erwähnt werden. Im Mittelpunkt steht auch jetzt noch das in Dessau und Zerbst zugängliche Material, in erster Linie die eigenen Schriften Georgs. Was freilich die wissenschaftliche Benutzung des Werkes sehr erschwert, ist die mangelhafte Zitierweise.

Adolf Brenneke, Die politischen Einflüsse auf das Reformationswerk der Herzogin Elisabeth im Fürstentum Calenberg-Göttingen 1538—55. (Sonderabdruck aus dem Niedersächsischen Jahrbuch, Bd. I, 1924, S. 104—145.) — Derselbe, Die älteste Gestalt der calenbergischen Landeskirche (Ztschr. f. niedersächs. Kirchengesch. 28, 1924, S. 1—8). — Derselbe, Das Kirchenregiment der Herzogin Elisabeth während ihrer vormundschaftlichen Regierung im Fürstentum Calenberg-Göttingen. (Zeitschrift der Savignystift. für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 14, 1925, 62—160). — Mit den oben genannten territorialgeschichtlichen Studien hat sich B. um die bisher wenig durchforschte Calenbergische Reformationsgeschichte und damit um ein wichtiges Stück Vorgeschichte der heutigen Hannoverschen Landeskirche ein wirkliches Verdienst erworben. Um die Vorgeschichte des Hannoverschen Klosterfonds aufzuklären, hatte B. eine eingehende Reformationsgeschichte des gesamten Herzogtums Braunschweig-Calenberg-Göttingen, welche auf einem umfangreichen archivalischen Material fußt, in Angriff genommen. Leider konnte diese ausführliche Darstellung bisher noch nicht veröffentlicht werden. Was uns B. zunächst bietet, sind nur einige Bausteine. Er sucht zunächst der zuletzt von Tschackert (Hohenzollern-Jahrbuch 3, S. 49 ff.) behandelten Herzogin Elisabeth persönlich gerecht zu werden, indem er den Einfluß der wechselvollen politischen Gesamtlage auf die Reformation Calenbergs, der so gut wie unberücksichtigt geblieben war, feststellt, und zu zeigen, wie tatsächlich Elisabeth dauernd die Initiative des ganzen Reformationswerkes besessen hat, wie sie jedoch durch die fortgesetzten Verschiebungen der allgemeinen politischen Verhältnisse zu ständigen, unter sich stark abweichenden Rücksichtnahmen genötigt wurde, so daß gegenüber Tschackert das Reformationsbild statt des einheitlichen ein ziemlich schwankendes Gepräge bekommt. Die beiden anderen Studien bauen sich wie höhere Stockwerke auf die erste auf. Der über die älteste Gestalt der calenbergischen Landeskirche liegt die Kirchenordnung von 1542 zugrunde, und B. untersucht, in welchem Umfange hierbei Corvinus' Absichten eines Mitwirkungsrechts der Gemeinden erfüllt wurden, und warum es weder zu selbständigen Kirchengemeinden noch zu ständigen kirchlichen Zentralkollegien kam. Berührt schon dieser Aufsatz die Tatsache, wie wenig abgesehen von den vier großen Städten die übrigen Gemeinden zur selbständigen Reformation vorbereitet waren und wie wenig deshalb dort von einem bewußten evangelischen Volkswillen gesprochen werden durfte, so führt B. diesen Gedanken in der dritten, bedeutendsten Studie weiter aus. Deren Hauptzweck ist der Nachweis, daß in Calenberg die Landeskirche nur von oben her begründet werden konnte, und welche Schwierigkeiten seitens der eingelebten partikularen Gewalten überwunden

werden mußten. So erscheint Elisabeths „Unterricht" an ihren Sohn, den man als eine Art kirchlichen Testaments zu betrachten hat und den B. zum Schluß eingehend würdigt, als Fazit aus einer längeren eigenen Regenten- und Organisationsarbeit. Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

J. Clayton S. J., The historic basis of Anglicanism. London, Sands and Cie, 1925. XVI, 204 S.. Vgl. die Anzeige von D. Fr. Izard Rev. Bén. 38, 1926, S. 90f..

Nikolaus Paulus, Konrad Wimpina und Johann Fabri, zwei angebliche Dominikaner (Zeitschrift für katholische Theologie. 49, S. 467 bis 474.) — Beide Männer haben nicht dem Dominikanerorden angehört. Damit werden die Behauptungen von Scriba (Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 28. Bd.) und Stuhlfauth (ZKG. 40, NF. III, S. 152ff.) zurückgewiesen.

Bartholomäus Latomus, Zwei Streitschriften gegen Martin Bucer (1543—1545). Herausgegeben von Leonhard Keil (= Corpus Catholicorum 8). XXIII u. 167 S. 8°. Münster i. W., Aschendorff. — Bartholomäus Latomus, der Trierer juristische Professor, war als Hofrat des Erzbischofs von Trier bemüht, ein Übergreifen des Kölner Reformationsversuchs Hermanns von Wied in die eigene Diözese zu verhüten. Daraus erklären sich seine Streitschriften gegen seinen früheren Freund Butzer, der jetzt die Seele dieses Reformationsversuchs war. Die erste im C. C. neugedruckte Polemik des Latomus ist sein Antwortschreiben an Butzer über den Laienkelch, die Heiligenverehrung, die Priesterehe und die Autorität der Kirche; die andere, die viel ausführlichere „Verteidigung" behandelt eingehend Butzers Einwürfe gegen jenes Antwortschreiben. Die Persönlichkeit Butzers wie das sachliche Interesse, welches das Eingreifen eines theologisch nicht geschulten Juristen und dessen Methode bietet, lohnten eine ausführliche Behandlung des ganzen Schriftenwechsels, wie sie K. in der Einleitung bietet, und dessen Neuveröffentlichung. M. E. hätte K.s Veröffentlichung gewonnen, wenn er darin nicht nur die kurze Vorantwort Butzers auf Latomus ersten Traktat, sondern auch seine Responsio altera et solida abgegedruckt hätte. Denn Latomus' darauf folgende Defensio setzt eigentlich die Kenntnis dieser Responsio altera voraus. Zwar hat von letzterer Varrentrapp einen ausführlichen Auszug in sein Buch über Hermann von Wied aufgenommen; aber derselbe ersetzt natürlich nicht den vollen Wortlaut.

Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Das Corpus Catholicorum (Münster, Aschendorff) ist inzwischen bis zum 10. Bande gelangt. In Bd. 9 bietet Hermann Klein-Schmeink Johannes Fishers Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum (1525) dar (XXIII, 92 S., 4.40 ℳ), in Bd. 10 Friedrich Lauchert Cajetans De divina institutione pontificatus Romani pontificis vom Jahre 1521 (XXIV, 110 S., 5.20 ℳ), — beides Schriften aus der ältesten Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus, verwandt durch das gemeinsame Interesse an der priesterlichen bzw. der päpstlichen Autorität und Vollmacht. Diese sucht Cajetan sicherzustellen, in Auseinandersetzung mit Luthers Resolutio super propositione XIII, als die Grundlage für die Abweisung nicht nur der Lutherschen Ablaßkritik, sondern aller Neuerungen; jene sucht John Fisher, der Bischof von Rochester, im wesentlichen veranlaßt durch Luthers De abroganda missa privata, durch reichliche Bibel- und Väterzitate zu erweisen, um mit dem Nachweis der Einsetzung des Priesterstandes durch Christus selbst auch die priesterlichen Vollmachten und die sakramentalen Institutionen zu sichern. Beide Bände schicken üblicherweise den Texten bibliographische und auf Entstehung und Inhalt der Schriften bezügliche Einleitungen voraus und lassen ihnen sorgsame Zitaten- und Sachregister folgen. In der Einleitung zu Bd. 9 erwecken S. VIII und XIIIf. doch bei dem Nichtwissenden recht falsche Vorstellungen von Luthers Stellung zur „Wittenberger Bewegung" während seines

Wartburgaufenthaltes wie in der Frage des „allgemeinen" und des „besonderen" Priestertums und des Lehrrechts der Frauen in der Kirche; darüber hätte der Herausgeber doch nicht einfach Fishers Sätze zitieren dürfen, sondern Luthers eigene Sätze heranziehen müssen, um dem Leser der Polemik ein eigenes Urteil in dieser Sache zu ermöglichen. Dem genügt Lauchert in Bd. 10 in der Einleitung wie in den Fußnoten ungleich besser, holt auch sonst in der Einleitung weiter aus, um Cajetans antilutherische Primatsschrift nicht nur mit dessen eigenen früheren antigallikanischen Auseinandersetzungen, sondern auch mit den Schriften anderer damaliger Verteidiger des Primats in Verbindung zu setzen.

Zscharnack.

Zu den Ignatianischen Exerzitien, deren bekannte Roothaansche Übersetzung mit Annotationen in 2. Auflage vorliegt (Regensburg, Friedr. Pustet), ist im 1. Band des neugegründeten Jahrbuchs der Charakterologie, 1924, S. 271—288, eine Untersuchung erschienen von J. Lindworsky, Die charakterologische Bedeutung der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. L. untersucht die formale Struktur, den gedanklichen Inhalt und die Hilfsmittel der exercitia spiritualia. Ihre charakterologische Bedeutung besteht nicht in dem Bemühen, die naturgegebene Charaktergrundlage — soweit sie nicht das Christsein gefährdet — umzuformen, sondern sie wollen das in hoher Bereitschaft stehende Wertsystem vermitteln. — In Ztsch. f. kath. Theologie 49, S. 161—185, setzt C. A. Kneller seine Studien Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius von Loyola fort. Teil 2: Quellen der Exerzitien? Kn. bringt zu einer Reihe von Ignatius vertretener Anschauungen Parallelen aus älterer Literatur. Danach bietet J. nichts Neues, wenn auch Form und Fassung neu sind. Ob Loyolas Vorgänger ihn direkt angeregt haben, das läßt sich nur von Fall zu Fall entscheiden.

Leube, Leipzig.

Hanns Rückert, Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Karl Holl und Hans Lietzmann, Bd. 3). VIII, 281 S. Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1925. — Die Entstehung des Trienter Rechtfertigungsdekrets wurde schon einmal von Josef Hefner infolge eines Preisausschreibens der Würzburger theologischen Fakultät behandelt. Damals, 1909, lag aber der heute in den Akten- und Diarienbänden des Concilium Tridentinum ausgebreitete Stoff, der in den Verlauf der Verhandlungen Einblick gewährt, großenteils noch nicht vor. Außerdem lag das Hauptgewicht für H. auf den dogmengeschichtlichen Motiven, die das Werden der einzelnen Kapitel des Rechtfertigungsdekrets bestimmten. In Ergänzung dazu berücksichtigt Rückert hauptsächlich zwei Dinge: den Einfluß der Kaiser- und Papstpolitik auf die Konzilsverhandlungen und die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen, nur über die Ablehnung Luthers einigen Theologenschulen. In der Lösung der ersten Aufgabe berührt sich R. nahe mit der Arbeit von Kurt Schmidt (s. ZKG. NF. 7, 1925, S. 630 f.) und zeigt, wie sehr die gründliche Erörterung der Rechtfertigungslehre durch kuriale Taktik bestimmt und dem Bedürfnis der Kurie zuzuschreiben ist, die Verhandlungen zwar zu beginnen, ihren Abschluß aber zu verzögern. Man gewinnt also aus R. wie aus K. Schmidt den Eindruck, daß die Legaten in erster Linie kirchenpolitische Ziele verfolgten und ihnen die einzelnen Beratungsgegenstände unterordneten. Dieser Einfluß äußerte sich auch in den einzelnen Stadien der Verhandlungen. Bei deren Schilderung fesselt R. besonders, wie die thomistische und skotistische Richtung miteinander infolge des gemeinsamen Gegensatzes zu Luther paktieren und wie aus den anfänglichen starken Meinungsverschiedenheiten allmählich das zwischen ihnen vermittelnde Dekret herauswächst. Hierbei gewinnt man bei R. vom Anteil der einzelnen Persönlichkeiten, vor allem Seripandos, an den Beratungsergebnissen eine viel lebendigere Vorstellung. Besonders bemerkenswert ist noch der Schluß von R.s Buch. Derselbe zeigt erstens, daß, wenn das Konzil auch grundsätzlich von vornherein die evangelischen Anschauungen bekämpfte, es sich doch formal und sprachlich

durch die Reformation beeinflußen ließ, ja, daß diese wenigstens an einer Stelle, durch Luthers Einspruch gegen den Verdienstgedanken, auch auf den Inhalt des Rechtfertigungsdekrets wirkte. Zweitens schätzt R. die Tragweite der scholastischen Schulen für das Endergebnis ab und schreibt dem Skotismus den Hauptanteil zu. Vgl. hierzu von katholischer Seite die eingehende, einen selbständigen Wert behauptende Besprechung von S. Merkle, DLZ. 47, S. 841—850.

Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Stephan Ehses, Ein unbekanntes Briefregister Angelo Masarellis (Römische Quartalschrift Bd. 32, S. 148—156). — Von dem Register, das Masarelli über sein venetianisches Sekretariat führte, sind einige Bruchstücke erhalten. Da aus der Zeit des Staatssekretariats Daudinos die Nuntiaturkorrespondenz verloren ist, so finden wir bei M. wenigstens einigen Ersatz dafür. E. bespricht nun die einzelnen Schriftstücke. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Géza Lencz, Der Aufstand Bocskays und der Wiener Friede. Eine kirchenhistorische Studie (mit 20 Abbildungen). 296 S. Debreczen, Hegedüs und Sándor, 1919. — Über die vorliegende Arbeit kann ich nur mit Reserve urteilen, weil das wichtigste gedruckte und archivalische Material, auf dem sie fußt, ungarisch geschrieben ist. Jedenfalls macht sie den Eindruck einer sorgfältigen Spezialuntersuchung. Der Verf. erblickt im Wiener Frieden die wichtigste Grundlage des ungarischen Protestantismus. Die geschichtlichen Bedingungen dieser Grundlage zu schildern, ist seine eigentliche Aufgabe. Im Vordergrunde der bisherigen wissenschaftlichen Betrachtungen stand immer der Zwist unter den habsburgischen Brüdern und die Rückwirkung der ungarischen und siebenbürgischen Wirren auf die allgemeinen politischen Verhältnisse, wobei die reichsdeutsch interessierten Historiker naturgemäß Menschen und Dinge nicht vom ungarischen und siebenbürgischen Standpunkte aus anschauten. Deshalb läßt sich aus L.s Buche vielerlei lernen. An sich ist es wertvoll, die Gesamtentwicklung einmal von der anderen Seite zu betrachten. Noch höher möchte ich den biographischen und parteigeschichtlichen Gewinn einschätzen. In L.s Buche tritt die Eigenart und der Gegensatz der verschiedenen Richtungen, treten vor allem ihre Führer viel schärfer hervor, und gerade hierfür verfügte der Verfasser über das beste und reichhaltigste gedruckte und ungedruckte Material. Zu jenem möchte ich namentlich auch die bisher in zusammenfassenden Darstellungen jener Zeit noch nicht verwerteten, von Arnold Meyer herausgegebenen Nuntiaturberichte rechnen, die uns die fieberhaften Anstrengungen der päpstlichen Gesandten zeigen, die Alleinherrschaft der katholischen Kirche ähnlich wie in den innerösterreichischen Staaten auch in Ungarn und Siebenbürgen zu befestigen.

Alice Denzler, Geschichte des Armenwesens im Kanton Zürich im 16. und 17. Jahrhundert (= Züricher volkswirtschaftliche Studien, hrsg. von H. Sieveking, Zürich, NF. 7). 215 S. Zürich, Rascher & Co., 1920. — Die sorgfältige, auf dem reichhaltigen Material des Züricher Staatsarchivs fußende Arbeit behandelt das Züricher Armenwesen, soweit es dem seit 1525 bestehenden sogen. „Almosenamte“ unterstand. Sie schloß also diejenigen Kantonsorte aus, die in ihrer Armenpflege selbständig waren, und ebenso die mit eigenen Mitteln und eigener Verwaltung ausgestatteten Anstalten. Die Analyse der „Ordnung und Artikel antreffend das Almusen“ vom 15. Jan. 1525, die mindestens indirekt auf Zwinglis Gedanken beruhten, vielleicht sogar unter seiner persönlichen Mitwirkung entstanden, gab der Verfasserin Gelegenheit, die Eigenart der reformierten Armenpflege gegenüber der lutherischen zu beleuchten. Interessant ist ferner das langsame Durchdringen dieser Grundsätze, besonders in den Landgemeinden, wo die örtlichen Patronatsherren dem Eingreifen des Rates Schwierigkeiten bereiteten und ihn zu behutsamem allmählichen Vorgehen nötigten. In der Schilderung der Entwicklung der neuzeitlichen Armenpflege Zürichs und der Darstellung ihres systematischen Aufbaus ist bei der städtischen Armenpflege die wachsende Humanität bemerkenswert. Während noch die Ordnung von 1525 nur Zunftangehörige

zu den Almosenberechtigten zählte und Bullinger uns von drakonischen Bestimmungen gegen die kranken, fremden Bettler berichtet, wissen wir, daß später Zürich nicht nur auch die Hintersassen versorgt, sondern, namentlich während des 30jährigen Krieges, auch für die von auswärts Vertriebenen hervorragendes geleistet hat. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, daß die gesamten ökonomischen Verhältnisse der Züricher sich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts besserten. Über die ländlichen Zustände stand der Verfasserin nicht der umfangreiche Züricher Aktenstoff zu Gebote, und so mußte sie sich, im wesentlichen auf Pfarrberichte und Armenverzeichnisse beschränkt, mit einigen allgemeinen Grundlinien begnügen. In den Dörfern galt die Armenfürsorge als Sache der Kirchengemeinde, nicht der politischen. Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Neuzeitliche Kirchengeschichte

Andreas Ludwig Veit, Mainzer Domherren vom Ende des 16. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts in Leben, Haus und Habe. Ein Beitrag zur Geschichte der Kultur der Geistlichkeit. Mit 23 Kunstdrucktafeln. XVIII, 223 S. Mainz, Kirchheim & Co., 1924. — Vor etwa 20 Jahren fand der bekannte Mainzer Kultur- und Kunsthistoriker Friedr. Schneider in der dortigen Stadtbibliothek eine Handschrift, die auf 14 beschriebenen Blättern ein notariell aufgenommenes Inventar des Domherrn Werner von Bodelschwingh († 1605) enthielt, und die er biographisch und kulturhistorisch umrahmte und als einen damals für einzigartig gehaltenen Fund unter dem Titel „Ein Mainzer Domherr der erzstiftischen Zeit" (1907) publizierte. Nun hat Veit in Würzburg das für verloren gehaltene Testamentariatsarchiv des Mainzer Domstifts entdeckt, und statt der einen verhältnismäßig kurzen Handschrift standen ihm auf einmal 30 starke Bände zur Verfügung, die Testamente, Nachlaßverzeichnisse, testamentarische Rechnungen, Nachlaßversteigerungsprotokolle und ähnliche Papiere enthalten und uns noch einen ganz anderen Einblick in das Mainzer Kultur- und Wirtschaftsleben gestatten. Die Hauptsache ist für Veit ein Bild des gesamten Auftretens, der Lebensweise, der Liebhabereien, der künstlerischen und wissenschaftlichen Interessen, der Wohnung und Kleidung eines solchen Grandseigneurs. Für diese Schilderung zieht er außer der entdeckten Quelle nicht bloß andere Archivalien heran, z. B. die im Würzburger Archiv gefundenen 4 Bände Mainzer Weihebücher, aus denen sich die Herkunft der dort bepfründeten Geistlichen feststellen läßt, sondern auch die Mainzer Zeitungen des 18. Jhd.s. S. 20 verzeichnet V., was für nachfolgende Forscher nicht unwichtig ist und man schwerlich gerade in seinem Buche finden wird, die ganzen in der Mainzer Bibliothek enthaltenen Zeitungen des 18. Jhd.s. Ein interessantes Dokument ist auch die relatio status vom November 1629; sie enthält namentlich bemerkenswerte statistische Angaben. Bei der Auswertung dieser Quellen kann man in Einzelheiten übrigens abweichender Meinung sein. Trotz allen Strebens, auch die Schattenseiten zu berücksichtigen, schildert V. doch vielleicht hin und wieder die Domherren in zu günstigem Lichte. So kann man m. E. aus den letztwilligen Kundgebungen und Stiftungsäußerungen nicht schon schließen, daß die Domherren einer religiös und kirchlich orientierten Lebensauffassung huldigten. Weiß man doch, wie oft die Anschauungen von Menschen, die ihren Tod herannahen sehen, von ihren bisherigen abweichen. Es bedürfte m. E., um hier zu sicheren Rückschlüssen zu gelangen, einer viel eingehenderen biographischen Forschung, auf die V. absichtlich verzichtet hat.

Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

S. Euringer, Der Pseudopatriarch Johannes Bermudes (1639 bis 1656). Ein interessantes Kapitel aus der Missionsgeschichte Abessiniens. (Theologie und Glaube. Jg. 17, 1925, S. 226—256). — Die Aussage des Kardinals Cervini wird bestätigt, daß B. weder Patriarch von Abessinien, noch Patriarch und Erzbischof von Alexandrien gewesen ist.

Zu den wertvollsten Kirchenbibliotheken gehört die mit der Danziger Johanniskirche verbundene Zappio-Bibliothek, benannt nach Zacharias Zappio, der 1680 dafür in seinem Testament einen beträchtlichen Teil der Zinsen seines hinterlassenen Vermögens bestimmt hatte. Der Danziger Pfarrer Wilh. Schwandt, der um den Ersatz des durch die Inflation vernichteten Stiftungskapitals bemüht ist, hat wie in seinen der allgemeinen westpreußischen Kirchengeschichte gewidmeten Schriften, so auch in Sonderschriften für diese Bibliothek Interesse zu wecken gesucht. In der 4. Auflage von Wilh. Schumachers „Zach. Zappio" (Danzig, Kafemann, 1924) berichtet er im Anhang S. 97—110 ausführlich über sie; desgleichen in dem Sonderdruck „Die Zappio-Bibliothek in Danzig" (ebenda).
Zscharnack.

Paul Schaudig, Der Pietismus und Separatismus im Aischgrund. Schwäb. Gmünd, Aupperle, 1925. XXIV, 176 S., 3 ℳ. — Die Erforschung der Ausbreitung und Erscheinungsform des Pietismus in den verschiedenen Landesteilen liegt noch sehr im argen. Und doch ist sie die Voraussetzung für eine sichere Beurteilung und Würdigung der Gesamterscheinung. Die mühsame und oft wenig dankenswerte Kleinarbeit darf deshalb nicht gescheut werden. Sch. hat sie für das Aischtal, ein linkes Seitental der bei Bamberg sich in den Main ergießenden Regnitz, geleistet, nachdem Kolde 1902 nur „Vorläufiges" zur Geschichte des Pietismus in Franken (in den Beitr. z. bayr. KG.) gegeben hatte. Drei pietistische Perioden stellt Sch. im Aischtal heraus, von denen sich die erste auf die ehemalige freie Reichsstadt Windsheim beschränkte, wo Speners Schwager Horb (1679—1685) den Pietismus mit Unterstützung von Rat und Bürgerschaft gegen die übrige Geistlichkeit vertrat. Die zweite Periode fand in Neustadt ihren Mittelpunkt mit dem Rektor der Lateinschule Joh. Jak. Schober als Führer. Versammlungen in dem nahen Gutenstetten zwangen den dortigen zwar nicht pietistischen, aber doch wohlwollenden Pfarrer zur Anzeige. Das daraufhin erfolgende Verbot des Markgrafen Christian Ernst von Bayreuth trieb die Bewegung zum Teil in separatistische Bahnen. Die Haltung der Regierung wechselte nach der Stellung des Landesfürsten. Christian Ernsts Nachfolger Georg Friedrich Karl war, als ein entfernter Verwandter Zinzendorfs, der Bewegung freundlich, obwohl stark von den Gegnern des Pietismus beeinflußt. Unter ihm ist daher eine dritte Periode des Pietismus festzustellen, die in dem Sup. Steinmetz in Neustadt und den Rektoren der dortigen Lateinschule Sarganeck und Layritz ihre Träger fand. Hier zeigen sich in eigentümlicher Mischung Einflüsse Halles und Herrnhuts. Die Schulmänner standen unter starker Einwirkung besonders A. H. Frankes (wenn Layritz auch schließlich ganz ins Herrnhuter Lager überging), anderseits hat Zinzendorf selbst Neustadt oft besucht und die pietistischen Kreise durch Herrnhuter Brüder und Schwestern verstärkt. Aber der Gegensatz zwischen Halle und Herrnhut machte sich doch oft deutlich genug geltend. Unter dem nachfolgenden Markgraf Friedrich, der als Schwager Friedrichs des Großen dem aufklärerischen Geist huldigte, konnten Sup. Lerche und Rektor Oertel noch einige Zeit den Pietismus vertreten. 1743 verbot eine Verordnung alle Zusammenkünfte. Die Pietisten verließen teils das Land, teils starben sie allmählich aus. — Besonders hervorgehoben sei, daß die klare Darstellung überall deutlich die Verbindungslinien zu den großen pietistischen Zentren und Persönlichkeiten zeigt, die ja zum Teil persönlich im Aischgrund eingriffen. Lother, Breslau.

J. Dedieu, Histoire politique des protestants français 1715 bis 1794 (Paris, Gabalda, 1925. 2 Bde. 422; 374 S.). Vgl. die Anzeige von D. G. Dirks Rev. Bén. 38, 1926, S. 92f.

R. Kayser, Lebensbilder aus dem frommen Rationalismus. (Protestantenblatt Jg. 58, 1925, Nr. 36 bis 45. 52; Jg. 59. 1926. Nr. 1. 4. 6. 13. 17. 18). — In kurzen Darstellungen sind bisher behandelt: A. Fr. W. Sack, Spalding, Zollikofer, Zschokke, Gellert, Johannes Falk, Hufeland, der Berliner Arzt Ernst Ludwig Heim, 1747—1834, El. v. d. Recke, Königin Luise von Preußen, David Schulz, Joh. Peter Hebel, A. H. Niemeyer.

Gisbert Beyerhaus, Kants „Programm" der Aufklärung aus dem Jahre 1784 (Kant-Studien 26, S. 1—16), geht aus von dessen Entstehungsgeschichte im Zusammenhang mit der geistigen Situation der Jahre 1780 ff., um es nicht als eine geschichtsphilosophische Selbstbesinnung, sondern als eine staatspolitische Schrift zu charakterisieren, in gewissem Sinne verwandt mit den politischen Traktaten Spinozas und Lockes oder den Ideen Humboldts vom Jahre 1792. Im Mittelpunkt stehen einerseits Kants Worte betreffs der durch Selbstdenken zu behebenden „selbstverschuldeten Unmündigkeit", die B. als eine gegen die schon Jahrzehnte im Gang befindliche Art der „Aufklärung" (Eberhard-Mendelssohn) gerichtete Anklage deutet, anderseits seine Abgrenzung der individuellen Vernunftautonomie gegenüber der Staatsautorität, im Theologisch-Kirchlichen seine Bindung des Geistlichen als Predigers an die Symbole unbeschadet seiner „inneren Religion" und seiner Gelehrsamkeit, — eine Regelung, die B. mit den im Anhang abgedruckten Reskripten von Zedlitzs in Sachen Joh. Aug. Starcks und Joh. Hnr. Schulzs vergleicht. Kants „Programm" gewinnt hier Leben, wird damit freilich zum Programm einer „Politik des konservativen Fortschritts", das aber durchaus auch den Anschauungen aufgeklärter Theologen (etwa Semlers) entsprach.

Die territorial- bzw. lokalgeschichtliche Erforschung der Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jhd.s ist wieder in Fluß gekommen und hat eine Reihe beachtenswerter Einzelstudien zutage gefördert. Die wissenschaftlich höchststehende ist fraglos Karl Müllers Vortrag: Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jhd.s (Tübingen, Mohr, 1925. 52 S.), der es uns wieder aufrichtig bedauern läßt, daß K. M. seine „Kirchengeschichte" nicht auch in die letzten Jahrhunderte hinein weiterführen wird. Denn in ihm gibt M. tatsächlich nicht bloß ein mit reichen Anmerkungen durchsetztes Bild der Württembergischen Erweckung nach ihrer individuellen Gestalt, in ihrem Zusammenhang vor allem mit dem Herrnhuter Pietismus, sowie nach ihrer eigenen Mannigfaltigkeit, ihren Trägern (bes. Hofacker, S. 8—19), ihren Wirkungen, ihrem Verhältnis zur Kirche. Diese W.sche Erweckung gliedert M. vielmehr der gesamtdeutschen Erweckungsbewegung ein und schildert deren verschiedene Typen, besonders den nordöstlich-preußischen und den südöstlich-bayerischen, im Vergleich mit dem W.schen, und die verschiedenen Ausgänge der Erweckungsbewegung. Daß er dabei die westliche Bewegung (Siegerland, Wuppertal, Niederrhein) wegen der verwickelteren Verhältnisse und des Hereinwirkens des Calvinismus ausläßt, wird man schon deswegen bedauern, weil einer der Hauptträger der von M. geschilderten bayerischen Erweckung, Krafft, eben von dorther aus reformierter Tradition stammt. Calvinistische Züge wirken aber auch sonst in die Bewegung hinein; erinnert sei etwa an des jungen Wichern Zustimmung zu Calvins Prädestinationslehre in seinen gleich unten anzuzeigenden Tagebüchern v. J. 1826 (S. 70) Bei Aufstellung eines Stammbaumes der Erweckungsbewegung wäre m. E. die reformierte sehr früh einzusetzen, während anderseits etwa die Berliner Erweckung als nicht autochthone, sondern unter bayerischen Einflüssen importierte sehr weit unten zu stehen kommen würde. Vielfach Neues konnte M. für Württemberg hinsichtlich der Verbindung mit Herrnhut bieten, da er die aus W. stammenden Briefe an die Herrnhuter Predigerkonferenz für die Zeit von 1786 bis 1871 benutzen konnte (außer den Anmerkungszitaten s. besonders S. 40 ff. den Anhang I). Dadurch tritt Chr. A. Daun (S. 41 f.), aber auch Ldw. Hofacker (S. 8 ff., 42 ff) in ein deutlicheres Licht. Innerhalb des auf die bayerische Entwicklung Bezüglichen arbeitet M. das Verhältnis des für das Wiederaufleben der Orthodoxie bedeutsamen Th. Lehmus zu Schelling und damit Schellings grundlegende Bedeutung für die Entstehung des bayerischen Konfessionalismus heraus (S. 33 ff.) und ergänzt damit das Bild, das Gottfr. Thomasius vom „Wiedererwachen evg. Lebens in Bayern" gezeichnet hatte. Bei der Berliner Bewegung betont M. sehr mit Recht im Unterschied zum Süden die romantisch-patriotische Stimmung als eine Wurzel neben den von Bayern her überströmenden eigentlichen Erweckungs-

gedanken, ebenso die Vordergrundstellung des Adels in der Berliner und der von dort ausgegangenen Pommerschen Bewegung, woraus sich auch die in ihr, anders als in Württemberg, vorhandene politische und kirchenpolitische Tendenz erklären dürfte. Im Entstehen des preußischen Konfessionalismus (mit Einschluß der lutherischen Separation) und der preußischen Repristinationstheologie (Hengstenberg) liegt doch auch in Preußen eine von M. nicht betonte Parallele zum Ausgang der bayerischen Erweckungsbewegung vor. Auch ist m. E. die Kultureinstellung in der preußischen Bewegung nicht so einheitlich, wie es bei M. S. 30 erscheint; sie ist nicht nur individuell verschieden, sondern auch bei dem von M. speziell genannten Thadden wechselnd.

Letzteres geht aus den von Walter Wendland, Das Erwachen religiösen Lebens in Berlin im ersten Drittel des 19. Jhd.s, S. 26, genannten Beispielen deutlich hervor. Diese Arbeit (Berlin-Steglitz, Evangelischer Preßverband, 1925. 32 S.) ist eine Ergänzung zu W.s mehr biographisch eingestellten Studien zur Erweckungsbewegung in Berlin 1810 bis 1830 (Jahrbuch für Brandenb. K. Gesch. 19, 1924, S. 5—77) und ergibt nur mit diesen zusammen ein relativ vollständiges Bild, das freilich von K. Müllers Vortrag her noch manche neue Beleuchtung erhält und wohl auch durch Heranziehung des von N. Bonwetsch edierten Briefwechsels sowohl Hengstenbergs, wie Tholucks noch manche Ergänzung finden dürfte. Daß im Wesentlichen auch bei W. Adlige und Pfarrer reden, zeigt, daß auch im preußischen Nordosten die Erweckungsbewegung nicht eigentlich volkstümliche Laienbewegung gewesen ist, obwohl sie in Berlin auch auf den im 18. Jhd. vorhandenen pietistischen Zirkeln der unliterarischen Volksschichten (S. 5) und auf der religiös-patriotischen Bewegung der Freiheitskriege (S. 18. 22) fußen konnte. Daß sie nicht aus dem geistigen Leben Berlins selbst herausgewachsen war und mit ihm keine Verbindung suchte (S. 6f. 24f.), und daß sie bald in einer theologischen Erneuerung der alten Orthodoxie und in der Verbindung mit der Reaktion geendet hat (S. 27 f.), — darin sieht W. ohne Frage mit Recht die entscheidenden Gründe dafür, daß ihr die Gewinnung weiterer Kreise des Bürgertums nicht gelang. Zscharnack.

Georg Pickel, Christian Krafft, Professor der reformierten Theologie und Pfarrer in Erlangen (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. 2). Erlangen, Verlag des Vereins für bayr. Kirchengesch., 1925. 140 S. — Nach Cremer (in Werckshagens Werk über den Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s) soll Krafft, dem aus Duisburg stammenden Reformierten, „die ganze bayerische lutherische Kirche ihre Erneuerung aus tiefstem Verfall" verdanken. Im Gegensatz dazu hat P. die alte Ansicht des Thomasius (Wiedererwachen des rel. Lebens in Bayern, z. B. S. 201 f.) wieder zu Ehren gebracht, wonach es doch nicht möglich ist, einen Einzelnen so ausschließlich herauszuheben, da tatsächlich, wie in anderen Gegenden Deutschlands, so in Bayern ein ziemlich plötzlicher Gefühlsumschwung in dem überwiegenden Teil der Generation, die nach 1815 allmählich an das Ruder kam, eingetreten ist. Das Leben Kraffts und seine Wirksamkeit als Universitätslehrer wie als Gemeindepfarrer wird von P. mit großer Genauigkeit, unter Heranziehung des gesamten Aktenmaterials und vieler Briefe, dargestellt, so daß das Buch auch eine höchst zuverlässige Quelle für die Lokalgeschichte Erlangens ist; es wächst sich aber nicht, trotz der eingehenden Kenntnisse des Verfassers, zu einer Gesamtdarstellung des fränkischen Pietismus aus. Von Einzelheiten sei z. B. das über Kindergottesdienste Gesagte herausgehoben; sie wurden von Frau Krafft und Frau von Schubert abgehalten, obwohl sie auf starken Widerstand bei dem Dekan von Ammon und der Kirchenbehörde stießen. Ebenso die Arbeit an bettelnden Kindern, im Sinne der inneren Mission, bereits in demselben Jahre 1825. Wie Krafft selber nicht streng konfessionell gesinnt war, so gab es sogar etwas wie Unionsstimmung damals in Bayern (vgl. S. 121, Anm. 2); durch Wucherer und andere wurde diese Stimmung zurückgedrängt. P. hat auch auf die Beziehungen Schellings zu Krafft aufmerksam gemacht; Schelling war regelmäßiger Zuhörer seiner schlichten Predigten (S. 61). Daß es

in Bayern zur selben Zeit wie in Preußen zum Kampf gegen „Mystizismus" gekommen ist, zeigen S. 49, S. 28f., besonders S. 30, Anmerkung 1. Interessant ist auch zu beobachten, wie der alte Gegner K.s, von Ammon, allmählich immer konservativer und „schriftgemäßer" wird, — eine typische Entwicklung, die sich in ganz Deutschland bei vielen vollzog. Walter Wendland, Berlin.

Als ein wichtiges kirchengeschichtliches Dokument aus der deutschen Erweckungsbewegung und zugleich als bedeutsame biographische Quelle für die Erfassung von Wicherns persönlicher Entwicklung darf man die Jugendtagebücher J. H. Wicherns aus den Jahren 1826—28 und 1831 bezeichnen, die Martin Gerhardt unter dem Titel: Der junge Wichern herausgegeben hat (Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1925. 295 S.). Wieviel sich aus W.s Tagebüchern herausholen läßt, hat außer der bekannten W.-Biographie Oldenbergs wieder der von Karl Girgensohn 1923 beim 90jährigen Jubiläum des Rauhen Hauses gehaltene Festvortrag gezeigt, der wesentlich aus ihnen „Die treibenden Kräfte in W.s Seelenleben" ablas (Allg. Evg.-luth. Kztg. 1923, Nr. 47—49; vgl. „Der seelische Aufbau des rel. Lebens", 1921, S. 649ff.). In der Tat hat W. diese Blätter — wie er selber sagt: „als bestes Mittel, sich kennen zu lernen" — mit einer gegen sich schonungslosen Offenheit geschrieben, — für Manchen offenbar zu offen, so daß sein Biograph Oldenberg wenigstens das Recht einer „formellen Redaktion" glaubte in Anspruch nehmen zu müssen und der jüngere W. als Herausgeber der Ges. Schriften des Vaters die vielen irgendwie menschlichen Züge seiner Tagebücher meinte tilgen zu sollen. Man muß G. Dank wissen, daß er im vorliegenden Buch nun wenigstens diese Jugendtagebücher, deren erstes bis in die allererste Kindheit zurückblickt, ganz und wortgetreu publiziert und zugleich durch knappe biographische und andere erklärende Anmerkungen zugänglich gemacht hat. Das vorliegende älteste Tagebuchheft des noch nicht Neunzehnjährigen — von drei früheren, nicht fortgeführten, auf die W. (S. 18) hinweist, hat sich wohl keine Spur erhalten? — beginnt mitten in der Zeit, als W. als Erziehungsgehilfe und Lehrer im Pluns'schen Knabenpensionat in Hamburg-Harvestehude tätig war. Neben der Selbstbesinnung und Beichte, den meist biblisch geformten religiösen Bekenntnissen, Betrachtungen und Gebeten, den Berichten über gelesene Schriften und gehörte Predigten und den sich hindurchziehenden Geständnissen seiner ersten Liebe, nimmt daher das Pädagogische, vor allem Seelsorgerliche einen breiten Raum ein. W. tritt uns hier von Anbeginn an als eine konzentriert religiöse Persönlichkeit entgegen. S. 24ff. ein frühes Selbstzeugnis W.s über seine damalige Entwicklung vom „historischen Glauben" zur „Gemütsreligion" bzw. zu selbständigen religiösen „Erfahrungen". Die Tagebücher lassen dann gut beobachten, wie auf den zunächst eng umfriedeten Umgang nur mit mystischer, pietistischer, erwecklicher oder apologetischer Literatur, aus der eine Menge Namen begegnen, und auf das so sicher scheinende Absprechen des Neunzehnjährigen über „Rationalismus" und „Heidenprediger" (S. 46. 54. 73f. 95f. u. ö.) das folgt, was der junge W. selber als „Wirrwarr", „fatalen Zwiespalt", „Lebensgewühl" u. dgl. bezeichnet (vgl. z. B. S. 113. 118f.). Es ist vor allem veranlaßt durch die Lektüre der deutschen Klassiker, aus denen insonderheit Goethe immer wieder rühmend hervorgehoben wird, und die sonstige Beschäftigung mit der Kunst, die ihm als Vergeistigung der Sinnlichkeit dauernd am Herzen liegt (vgl. S. 109. 120. 175 u. ö.), aber auch durch gelehrte theologische Studien, die in ihm auch dogmatische Zweifel weckten (z. B. S. 98. 172. 201). Das Charakteristische ist aber, daß er sich dieser „früher nicht gekannten Welt", die solche „Reibung" zustande bringt, nicht entzieht. Hier spiegelt sich schon in dem zur Reife gelangenden jungen W. jene Aufgeschlossenheit und die freie Art seiner Stellung auch zur menschlichen Kultur, Kunst und Bildung, die ihn auch später von den „Pietisten" im strengen Sinne und der einseitig religiösen Erweckungsbewegung trennt, mag ihn auch sein „lebendiges, biblisch evangelisches Christentum" oder „das Christentum in ihm" (S. 120. 122 u. ö.) mit deren praxis pietatis verbinden und die Unvereinbarkeit des „biblischen Christentums"

mit Herder und Goethe ihm deutlich sein (S. 118). Es deutet sich auch schon seine unbedingt biblisch fundamentierte selbständige Stellung gegenüber dem dogmatischen System der Orthodoxie an (S. 248 u. ö.), und seinem Begriff des „evangelischen" Christentums haftet ohne Frage ein Klang an, der sich dem gesetzlich-pietistischen und dem Christentum der Angst (S. 201) entgegenstellt. So wird W.s Einschachtelung in eine Richtung kompliziert. Seine Selbstschilderungen in ihrer Fortentwicklung sind geeignet, innerhalb des genus „Erweckungsbewegung" gewisse übereinander hinauswachsende species unterscheiden zu helfen. Aus W.s Universitätsstudienzeit existieren leider nur die Aufzeichnungen über das Berliner SS. 1831 mit dem Rückblick auf Schleiermachers dogmatische Vorlesung vom SS. 1830 (S. 231 ff.); aber deutlich wird der besondere Einfluß von Theologen wie Neander und Tholuck, dazu der Rudolf Stiers und v. Kottwitz's. Was speziell für die Hamburger Verhältnisse aus W.s Tagebüchern zu erheben ist, muß hier beiseite gelassen werden.

Wenn Ernst Baasch in seiner neuen Geschichte Hamburgs 1814—1918 (Gotha, Fr. A. Perthes, Bd. I, 1924. VII, 318 S.), die hinsichtlich der Politik, Handelsgeschichte, Verfassungsentwicklung (bes. 1848 ff.) eine erfreuliche Bereicherung der landesgeschichtlichen Literatur auf Grund eingehender Archivstudien darstellt, auch das religiöse und kirchliche Leben selbständiger und breiter hätte schildern wollen, als er es S. 278 ff. tut, hätten ihm W.s Tagebücher höchst plastische Bilder geben und ihn auch hier über seine Vorgänger (vgl. bes. Höck, Das kirchliche Leben in Hamburg vor und nach den Freiheitskriegen, 1900) hinausführen können; dies gilt übrigens auch für das künstlerische, musikalische und gesellige Leben.

Bei dieser Gelegenheit sei auch noch auf die neue Biographie eines höchst einflußreichen Mannes hingewiesen, der mit Wicherns Werk aufs engste verbunden war und auch schon in W.s Jugendtagebüchern öfters begegnet, des Syndikus Karl Sieveking (1787—1847), dessen Lebensbild Heinrich Sieveking zu schreiben begonnen hat (Hamburg, Alster-Verlag. Der vorliegende I. Teil, 1923. 312 S.). S.s Herkunft aus dem Hause Reimarus gibt dem Biographen Anlaß, seine Darstellung mit diesem und damit mit einer Schilderung „Hamburgs im Zeitalter der Aufklärung" zu beginnen. Die folgenden Abschnitte des nur erst S.s Ausbildungszeit (bis 1813) behandelnden Bandes führen von Hamburg hinweg. Aber in Heidelberg, Göttingen, Paris, Cassel in regstem Umgang mit vielerlei geistig hochstehenden Persönlichkeiten bildet sich, wie Verf. es nennt, „unter dem Zeichen der Romantik", der spätere „Syndikus", der von der kosmopolitischen und rationalistischen Aufklärung hinweg nicht nur durch die national und christlich eingestellte Romantik, sondern vor allem auch durch die von Göttingen her bestehende Freundschaft mit Neander (S. 93 f. u. ö.) der Erweckungsbewegung nahegebracht wurde und sich dann auch in Hamburg in diesem Geiste einflußreich betätigte. In der Darstellung Baaschs a. a. O. wird er mit einer doch wohl nicht angebrachten Abneigung geschildert. Der junge Wichern notiert von ihm zum 25. Oktober 1826 (S. 46) eine dem Senat eingereichte Schrift des Inhalts, „ob es nicht besser sei, wenn biblische Christen und rationelle Christen sich trenneten, jede Partei Gottesdienst für sich halte". Die folgenden Bände werden gewiß auch auf diese Seite seiner Wirksamkeit eingehen. **Zscharnack.**

Jakob Treitz, Michael Felix Korum, Bischof von Trier. München, Theatiner-Verlag, 1925. 427 S. Geb. 12 ℳ. — Der 1921 mehr als achtzigjährig verstorbene K. hat in der preußisch-deutschen Kirchengeschichte des letzten halben Jahrhunderts soviel bedeutet, daß er durchaus eine ausführliche Biographie verdient. Tr. sagt nun zwar selbst: „Diese Biographie soll kein eigentliches Geschichtswerk sein, sondern vielmehr ein warm gezeichnetes Lebensbild für die Verehrer und Freunde und geistlichen Kinder des Verstorbenen." Immerhin teilt er eine Menge von geschichtlich Interessantem mit, und soweit auch solche Leser, die von den inneren Spannungen im deutschen Katholizismus einiges wissen, manches durch das Buch nicht klargestellt sehen, sind die Dinge zum Teil wohl heute eben noch nicht voll aufzuklären. Oberelsässer französischer Zunge, wurde K. Professor am Seminar in Straßburg und französischer Münsterprediger. Er

sollte Koadjutor in Metz und in Straßburg werden, lehnte das ab; daß er auch nicht hat Bischof von Trier werden wollen, ist völlig glaubhaft; wie sehr mußten ihm seine französisch gesinnten Freunde es verargen, daß er in das Preußen Bismarcks ging! Die erste Anregung dazu, ihn zum Bischof zu machen, hat ein Brief gegeben, den Isabella Manteuffel an den Papst schrieb, die Tochter des evangelischen Statthalters, die für die Predigten des französischen Münsterpfarrers begeistert war! K. selbst hat gegen diese Gunst sich recht kräftig ausgesprochen. Welche Erwartungen Bismarck im einzelnen gehabt hat, als er sich mit K.s Ernennung (die durch den Papst erfolgte; das Trierer Domkapitel verzichtete auf sein Wahlrecht) einverstanden erklärte, wird kaum noch sicher zu sagen sein. In jedem Falle kam der Staat K., dem ersten nach dem Kulturkampf eingesetzten Bischof, weit entgegen, und in einer Zeit der Entspannung der Gegensätze konnte auch ein so streng kurialistisch gesinnter Bischof wie K. lange in Frieden mit der Regierung leben. Der Gegensatz zwischen ihm und Kopp war allerdings schon 1887 scharf, wie man aus diesem Buche erfährt; 1891 führte die Ausstellung des heiligen Rocks in Trier zu lebhafter Polemik zwischen den Kreisen Korums und dem Evangelischen Bunde; 1903 kam es zum Trierer Schulstreit (um die simultane höhere Töchterschule und Lehrerinnenbildungsanstalt, die von Korums Seite bekämpft wurde). Auch die „Kölnische Volkszeitung" hat in diesem Kampfe das Vorgehen Korums und seiner Priester nicht gebilligt. Daß er zurückweichen mußte, war ihm bitter; aber als er in Rom seinen Rücktritt erbat, erfolgte die Antwort: nicht Demission, sondern Submission! Vielleicht wäre es schon viel früher zu Zusammenstößen zwischen Korum und dem Staat gekommen, wenn dieser Bischof für eine theologische Fakultät zuständig gewesen wäre; an der Schrift von Irenäus Themistor, die sich schon 1884 gegen die Universitätsausbildung der Priester wandte, hat er, wie man jetzt erfährt, wesentlich mitgearbeitet. Und wenn in dem vor dem Kriege auf dem Höhepunkt angekommenen Streit zwischen der Trierer und der Kölner Richtung, katholischen Fachabteilungen und christlichen Gewerkschaften, den schroffsten Klerikalen und den Leuten des Volksvereins, jene strengere Gruppe zunächst offenbar unterlag, so wären auch diese Dinge wohl anders gegangen, wenn Korum statt auf dem Bischofsstuhl des immerhin entlegenen Trier etwa auf dem des Erzbischofs von Köln gesessen hätte. Den sozialen und politischen Modernismus hat er bekämpft, ohne es doch hindern zu können, daß eine Anzahl Trierer Priester aus dem Zentrum ausgeschlossen wurden, weil sie — im Sinne ihres Bischofs! — für integralen Katholizismus eintraten, sich nicht ganz auf den Boden des Zentrumsprogramms stellten. Theologischen Modernismus zu bekämpfen, hat Korum offenbar nicht nennenswert Gelegenheit gehabt. Der Krieg ließ alle diese Streitigkeiten zurücktreten, und so gewiß Korum seine alten Sympathien nach Frankreich hin nie verleugnet hat, im Kriege hat er nach allem, was Tr. berichtet, seine Stellung als deutscher Bischof durchaus gewahrt, auch nach dem Kriege die Würde seiner Stellung gegenüber dem Befehlshaber der französischen Besatzungstruppen, General Mangin. Ebenso wird es richtig sein, daß wesentlich er es war, der den französischen Bestrebungen, das Saargebiet vom Bistum Trier loszutrennen, an der Kurie mit Erfolg entgegengewirkt hat. Daß der Nichtkatholik die Dinge manchmal anders sieht, ist selbstverständlich; Seite 99 schreibt Tr. so, als würde das Zentrum 1887 in der Opposition gegen das Septennat geblieben sein, wenn es damit hätte Erfolg haben können. Ich glaube das schlechthin nicht. Mulert, Kiel.

Es ist erfreulich, wenn möglichst viele, die Christoph Blumhardt d. J. nahe gestanden haben, ihre Erlebnisse, die sie an diesem eigentümlichen, ungewöhnlichen Manne hatten, aufzeichnen. So hat es in letzter Zeit als einer seiner Schüler Eugen Jäckh getan: Blumhardt, Vater und Sohn und ihre Botschaft (Berlin, Furche-Verlag, 1924). Anspruchsloser und auch weniger tiefgrabend, aber voll schlichter Herzlichkeit Freiherr Senfft von Pilsach, Dem Gedächtnis Christoph Blumhardts. Berlin, Martin Warneck, 1925. 50 S. — Die Zurückhaltung, die der Verfasser in seinem Bericht von Gebets-

erhörung übt, entspricht ganz der Art, die in der Familie Blumhardt Tradition ist. Die Frömmigkeit Blumhardts selbst und die Wirkungen, die von ihm, besonders auf die Religiös-Sozialen in der Schweiz oder auf den Kreis um K. Barth, ausgegangen sind, werden leider nicht geschildert. Walter Wendland, Berlin.

Von Heinr. Hermelinks Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart (Gotha, Leopold Klotz. Vgl. ZKG. NF. 7, S. 153 f.) ist kürzlich (1926) eine 3. Auflage herausgekommen (II, 144 S. 3.— ℳ). Da sie mit der 2. Auflage gleichlautend ist, berücksichtigt auch der 2. Teil „Neues vom Katholizismus unserer Tage" nur die von H. bis 1. Mai 1924 gesammelten Materialien und beobachteten Bewegungen, obwohl er auch seitdem seine Beobachtungen fortgesetzt und von Zeit zu Zeit als wichtigen Beitrag zur Zeitgeschichte in der „Christl. Welt" niedergelegt hat (zuletzt 1926, Nr. 7, S. 354—356: „Die heutige Krisis", und Nr. 10, S. 511—515).

Die von Karl Bornhausen herausgegebenen „Hefte der Theologischen Amerika-Bibliothek" (Gießen, Töpelmann) haben durch Krieg und Nachkriegszeit eine lange Unterbrechung erfahren, wie auch die Fortentwicklung dieses ehemaligen Marburger, seit 1920 Breslauer Instituts unter diesen ungünstigen Einflüssen naturgemäß langsamer von statten ging, zumal es so gut wie ganz auf die persönlichen Aufwendungen seines Gründers und Leiters, B., und die Gaben amerikanischer Interessenten angewiesen ist. Hoffentlich lenkt das vorliegende neue Heft „Der christliche Aktivismus Nordamerikas in der Gegenwart" (1925. 51 S.) die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf dieses in seiner Art in Deutschland einzigartige Institut und seine reichhaltige Bücherei. Das Heft vereinigt zwei Aufsätze: Der 1. ein allgemeiner: „Religion und Kirchen im öffentlichen Leben der Vereinigten Staaten von N.", der die Nachkriegslage ins Auge faßt bis hin zum Ku-Klux-Klan und zum verstärkten römischen Einfluß. Der 2. stammt aus dem auch beim Ausbau der Bücherei des Instituts besonders gepflegten Gebiet der Äußeren Mission: „Die äußere Mission der nordamerikanischen Kirchen und Sekten in der Gegenwart". Auch er beruht auf sonst kaum zugänglichen Zeugnissen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, hält übrigens auch bei aller Anerkennung amerikanischer Lebendigkeit, Selbständigkeit und Organisationskraft mit der Kritik am „Amerikanismus" und Propagandismus nicht zurück. Dieser 2. Aufsatz war zuerst in ZMR. 40, 1925, erschienen, wo er das Gegenstück bildet zu B.s ebenso reichhaltigem Vortrag in Bd. 39, 1924, S. 119 ff. über „Die Missionspolitik Frankreichs und Englands nach dem Weltkrieg" im Blick auf den Sudan und Äquatorialafrika.

Der 52. Jahrgang des Kirchlichen Jahrbuchs für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. 1925 (Gütersloh, Bertelsmann. XI, 695 S.) hatte, wie der Herausgeber Joh. Schneider im Vorwort feststellt, mehr zu berichten als je zuvor. Er mußte, was er in dankenswerter Weise tut, auch die im Jahrgang vorher (s. ZKG. NF. 7, S. 150 f.) fortgelassene Darstellung der Verfassungsentwicklung nahezu aller deutschen evg. Landeskirchen nachholen. Dazu dient gleich das erste Kapitel von Karnatz über die preußische (nicht bloß altpreußische) Kirchenverfassung, wobei die erst im Dezember tagende erste altpreußische Generalsynode nicht mehr berücksichtigt werden konnte, sowie das zweite Kapitel, worin M. Schian im Blick auf die ganzen deutschen Landeskirchen über Gemeinde und Gemeindeorganisation im Neubau der kirchlichen Ordnungen referiert, sodann im Kapitel „Kirchliche Zeitlage" die von Schneider selber erstatteten Berichte über die äußere Lage der Kirchen, endlich auch die im „Personalstatus" des letzten Kapitels in der diesjährigen Fassung dargebotenen Angaben über den verfassungsmäßigen (übrigens auch statistischen) Komplex aller Landeskirchen, so daß man in der Tat in diesem Bande für Konfessions- und Kirchenkunde der Gegenwart alles notwendige Tatsachenmaterial für die augenblickliche Verfassungslage zur Hand hat. Die anderen Kapitel behandeln das Übliche: die Statistik (eingeleitet durch die endgültige Statistik der allgemeinen deutschen Bevölkerungsbewegung für 1923 und dann speziell innerhalb

jeder Landeskirche für 1920—23, verglichen mit 1910), die Arbeiten der Inneren und Äußeren Mission, Evangelisation, Auslandsdeutschtum (erfreulich eingehend geschildert von E. Schubert), Vereinswesen, Kirche und Schule (wo Bachmann S. 408—421 speziell auch das Bayerische Konkordat und die ihm parallelen Staatsverträge mit den evg. Kirchen B.s behandelt), die Kirchlich-soziale Bewegung u. dgl. Der Bericht über die innerkirchliche Zeitlage leidet wieder zu stark unter der Tendenz des Herausgebers, das Ende dessen, was er „Neuprotestantismus" oder „Kulturidealismus" oder „Rationalismus" oder „liberale Theologie" u. dgl. nennt, festzustellen (bes. S. 554f.). Man kann diese Feststellung ja getrost der Korrektur durch den weiteren Gang der wissenschaftlich-theologischen Entwicklung überlassen. Aber von einem historisch sein wollenden Bericht muß man erstens klaren wissenschaftlichen Sprachgebrauch und nicht parteiisch gefärbte Begriffe verlangen; obige Begriffe sind unter historischem Gesichtspunkt nicht identisch. Zweitens müßte er die Feststellung wirklich unterbauen; als Unterbau genügen nicht einige Zeitschriftenartikel, Propagandaaufsätze, historisch-wissenschaftlich auch von nicht „liberaler" Seite bekanntlich aufs schärfste angefochtene Sätze Lütgerts über das Ende des deutschen Idealismus und ein Zitat aus dem kurzen, weithin Bedenken erregenden Programm Erik Petersons („Was ist Theologie?" Bonn, Friedr. Cohen, 1925. 30 S.). Verf. müßte sich vielmehr einen Gesamtüberblick über die theologische Produktion des Jahres schaffen; dann würde er aber auch einerseits die „neuprotestantische" Infizierung aller wissenschaftlichen Disziplinen durch die Methoden und Ergebnisse der „liberalen" Theologie und anderseits die schon eingetretene Krisis der Krisentheologie zeigen müssen. Endlich müßte er auch den Zusammenhang der von ihm einseitig betonten „irrationalistischen" und dogmatischen Gegenströmungen mit gewissen vielfach äußerlich bedingten Zeitstimmungen stärker beachten, um seinen Lesern das Ganze zu zeigen. Auch andere Äußerungen über den Stand der Kirchlichkeit und die Lage der Kirche sind viel zu optimistisch und wollen viel zu schnell trösten oder beruhigen, während doch die Kirchlichkeitsstatistik (Taufe, Abendmahl usw.) samt der Austrittsstatistik der letzten Jahre (z. B. S. 62f. 98ff. 119ff.) unter volkskirchlichem Gesichtspunkt stärkste Bedenken wachzurufen geeignet ist. Im übrigen hat aber auch dieses Kapitel wieder viel Material in dankenswerter Weise zusammengestellt. Im Personalbestand der Evg.-theol. Fakultäten überrascht, daß nun auch außer der Betheler Schule die den Fakultäten ebensowenig parallel zu stellende Theologische Abteilung am Herder-Institut in Riga aufgeführt wird. Zscharnack.

Konfessionskunde

Wer durch die letzten Symboliken von J. Kunze und W. Walther nicht befriedigt war (s. ZKG. NF. 5, S. 458f.; 7, S. 152f.), wird es mit Freuden begrüßen, daß nun auch die „Sammlung Töpelmann" in die Reihe ihrer Kompendien eine Konfessionskunde aufgenommen hat, deren Verfasser Hermann Mulert schon durch die Wahl dieses Titels seinen Zusammenhang mit der durch Kattenbusch und Loofs bestimmten historisch-wissenschaftlichen konfessionskundlichen Forschung im Gegensatz zu den systematisch-theologischen oder konfessionell eingestellten Büchern Kunzes und Walthers bekundet. Hatte M. sich schon früher gelegentlich durch kleinere Studien über die morgenländischen Kirchen und über Einzelfragen des neueren römischen Katholizismus als guten Kenner auch des außerprotestantischen Christentums und seiner neueren Geschichte erwiesen, so hat er in der Nachkriegszeit durch mehrfache Reisen nach dem Balkan, nach Italien u. a. seine zunächst literarisch gewonnenen Kenntnisse auch durch Autopsie zu vervollständigen gesucht und sich so für seine „Konfessionskunde" gerüstet, deren „Erste Hälfte" (S. 1—208) seit kurzem vorliegt (Gießen, Töpelmann, 1926), und deren „Zweite Hälfte" noch in diesem Jahre erscheinen soll. Außer der methodologischen und disziplingeschichtlichen Einleitung bietet der vorliegende Teil eine kurze Charakteristik der Gesamtlage des Christentums in der Gegenwart

und die Darstellung der morgenländischen Christenheit, während neben diesen in sich geschlossenen Kapiteln für den römischen Katholizismus nur erst einige allgemeine und dem Kirchenbegriffe samt der Kirchenverfassung gewidmete Paragraphen vorliegen.

An das Ganze darf man natürlich nicht den Maßstab einer vollständigen Konfessionskunde, wie Kattenbusch und Loofs sie auf breiterem Raum bieten konnten, anlegen, sondern muß sich bei der Beurteilung von M.s Leistung des Kompendiencharakters bewußt bleiben. Dieser zwang zu einer auswählenden Schilderung. Er nötigte leider auch zum Verzicht auf Quellenbelege. Das wird man am meisten bedauern, weil Quellenzitationen selbst in der kurzen Form, wie sie durchgehends etwa bei Plitt-Schultze begegnen, den Leser doch ganz anders als deutsche Umschreibungen in Geist, Denkart und Sprache der anderen Konfession einführen. M.s grundsätzlicher Einstellung auf die Gegenwart hätte es entsprochen, wenn er sich für solche Zitate außer auf die gegenwärtig viel beachteten russischen Stimmen auf griechische Symboliker wie Karydes und Mesoloras (deren Nennung man S. 133 in der Literaturangabe vermissen wird) gestützt hätte. Breitere historische Ausführungen bietet M. nur da, wo gleichsam die Gegenwartsdiskussion dazu nötigte — wie etwa bei der Frage der „ökumenischen" Bekenntnisse, die S. 37—69 mit einer gewissen Breite behandelt ist, — oder bei der Frage der Entstehung der Einzelkonfessionen; sonst tritt das Historische stärker zurück. Daß M. trotz dieser Stoffbeschränkung es verstanden hat, das Wesentliche der Einzelkonfession herauszuarbeiten, und bemüht ist, durch konfessionsvergleichende Betrachtungen wie durch auf die Gegenwartsfragen eingestellte Erwägungen ein lebendiges Bild auch von der fremden Konfession zu geben, zeigt der Abschnitt über die Orthodox-Anatolische Kirche durchaus. Sollen noch einige Einzelheiten berührt werden, so hätte z. B. innerhalb der Geschichte der „Symbolik", um eine schärfere Eingliederung von Kattenbusch und Loofs zu ermöglichen, Albrecht Ritschls Programm Erwähnung verdient, das aus seiner Biographie (I, S. 185 ff. 270 ff.) abgelesen werden kann, obwohl er seinen Plan, eine Symbolik zu schreiben (II, S. 280), nicht hat ausführen können. Bei den statistischen Angaben, hinsichtlich der Gesamtchristenheit (S. 21) wie ihres anatolischen Teiles (S. 84), sieht man nicht, wie sie gewonnen sind; sie sind z. T. höher als z. B. die Angaben der im englischen „World Almanach" für 1924 gebotenen Religionsstatistik mit 566 Millionen Christen (273½ röm.-kath.; 121½ anatolisch; 171 prot.) inmitten einer Weltbevölkerung von 1620 Millionen. Im symbolgeschichtlichen Kapitel über das „Apostolikum" hätte der Prozeß der Kombination der alten christologischen Formel und der ursprünglichen triadischen Tauffragenformel vielleicht noch schärfer beachtet werden können (s. Lietzmanns Forschungen; Peitz 1918 und Nußbaumer 1921 berücksichtigt M. neben den protestantischen Forschern merkwürdigerweise nicht). Für „Die gegenwärtige Lage der orthodoxen Kirchen des Ostens" wird man zur Ergänzung von M.s Bild (S. 84—97) Adolf Kürys Antrittsvorlesung (Internat. Kirchl. Ztschr. 1925, S. 145—161) heranziehen; hier wird einem vor allem die politisch bedingte Verschiebung des Schwergewichts auf die orthodoxen Balkanstaaten bzw. ihre Kirchen deutlich; K. behandelt auch die Entstehung der neuen Autokephalkirchen in Georgien, der Ukraine, Polen sowie der neuen tschechisch-orthodoxen Enklave. Auch Friedr. Heilers Abendländischer und morgenländischer Katholizismus (ebenda 1926, S. 1—64) erschien wohl erst nach Fertigstellung von M.s entsprechendem Vergleichskapitel S. 144 ff. Um die morgenländischen Kirchen als Gebilde orientalischen (auch vorchristlich-orientalischen Geistes) auf dem Boden des Christentums erkennen zu lassen, hätten S. 97 ff. bei Schilderung des vorwiegenden kultischen Interesses sowie der Auffassung von der Kultuswirkung und dem hierurgischen Charakter der Kirche doch stärker auf die historischen Zusammenhänge eingehen müssen, als es wohl der Raum gestattete. Alle diese Einzelwünsche sollen aber den Dank an den Verfasser nicht mindern.

Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

BÜCHER VON

RUDOLF OTTO

WEST-ÖSTLICHE MYSTIK

Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung

(Bücherei der Christlichen Welt)

Preis geheftet neun Mark / in Ganzleinen gebunden zwölf Mark

Durch wechselseitigen Vergleich der großen klassischen Haupttypen der Mystik des Ostens und des Westens dringt Otto in das Wesen der seltsamen geistigen Erscheinung, die wir Mystik nennen. Von den Urzeiten alter indischer mystischer Spekulation angefangen bis hin zu der modernen Spekulation Fichtes offenbart sich hier eine Uebereinstimmung in den Urmotiven seelischen Erfahrens der Menschheit, die von Rasse, Klima, Zeitalter unabhängig, auf letzte geheimnisvolle innere Uebereinstimmungen des menschlichen Geistes hindeutet und uns berechtigt, von einem einheitlichen Wesen der Mystik zu sprechen. Dieses einheitliche „Wesen" wird dann in der Möglichkeit seiner typischen Besonderungen erfaßt und damit das Vorurteil von der „einen, immer gleichen Mystik" beseitigt. Dadurch erst wird es möglich, so große Erscheinungen, wie etwa den deutschen Meister Eckart, den Inder Sankara, den Griechen Plotin, die Mystiker der buddhistischen Mahayana-Schulen in ihren charakteristischen Eigenheiten zu erfassen, statt alle diese Erscheinungen in der einen, allgemeinen Nacht von „Mystik überhaupt" verschwinden zu lassen.

DAS HEILIGE

Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen

Vierzehnte, neu durchgesehene Auflage

In Pappand fünf Mark

„Was will denn dies Buch: Es will zeigen, daß Religion etwas Lebendig-Persönliches ist, eine wirkliche Begegnung, ein wirkliches Sich-Gegenüberstehen mit dem letzten Urgrund alles Seins, mit Gott. Es will nachweisen, daß dies Leben vor Gott etwas ist, was den Menschen bis in alle Tiefen erschauern läßt. Und in glänzender Weise wird das, was der Mensch bei dieser Begegnung mit Gott innerlich durchmacht, in seinen einzelnen Bestandteilen aufgezeigt." Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft

„Was ihn zu einer der wichtigsten Gestalten der gegenwärtigen Theologie macht, ist sein Buch über das Heilige, für das ihm eine ganze Generation Dank schuldet. Es ist eine Wesensschau des Heiligen im besten Geiste historisch befruchteter Phänomenologie."
Prof. P. Tillich in der Vossischen Zeitung

AUFSÄTZE

DAS NUMINOSE BETREFFEND

Zweites Tausend / Preis geheftet fünf Mark

„Hier ergänzt und erweitert Otto die Ausführungen seines Buches ‚Das Heilige' durch klassische Beispiele aus der Religionsgeschichte und zieht die Linien zu der Moderne, um mit einer höchst bedeutsamen Auseinandersetzung mit Wilh. Wundts völkerpsychologischen Erklärung der Religion zu schließen. Kein Theologe, der der heute mehr als je wichtigen Religionsphilosophie und Religionspsychologie gerecht werden will, darf an Ottos Arbeiten vorübergehen; denn sie sind eine Rüstkammer für den Geisteskampf der Gegenwart." Christliche Volkswacht

LEOPOLD KLOTZ LK VERLAG / GOTHA

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLV. BAND NEUE FOLGE VIII II. HEFT 1926

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †
IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO SCHEEL UND LEOPOLD ZSCHARNACK



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

UNTERSUCHUNGEN

AUS DER ARBEIT DER KIRCHENGESCHICHTLICHEN VEREINE

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr. Julchental 1

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

DEM MITARBEITER

D. Dr. KARL WENCK

ZUM

FÜNFZIGJÄHRIGEN DOKTORJUBILÄUM

2. AUGUST 1926

GEWIDMET

Untersuchungen

Canossa

(Mit einer topographischen Karte)

Von Friedrich Schneider, Jena

Canossa liegt ziemlich weit ab von der bequemen Reisestraße, sodaß es eigentlich immer nur wenige Besucher sind, die von Parma oder Reggio aus in das Vorgebirge der Appenninen eindringen, um dann aber bei einem Besuche von Fels und Ruine reich belohnt zu werden. Freilich,

> Wo im Palaste den Papst beherbergte die stolze Mathildis,
> Konnte mir kein Obdach bieten der Pfarrer des Orts,
> Welcher am Fuß des zertrümmerten Schlosses in ärmlicher Hütte
> Haust; doch bot er ein Glas herben lombardischen Weins.
> So denn mußt' ich die neblige Nacht durchfrieren wie Heinrich,
> Mit der Laterne den Pfad suchen im steilen Gebirg —

klagt unser deutscher Dichter August Graf von Platen, der im November 1828 von Reggio aus die Ruinen von Canossa besuchte und vorübergehend daran dachte, an Canossa ein Gedicht zum Preise der Guelfen anzuknüpfen, weil der Stammvater des noch blühenden Welfenhauses, Azzo II. von Este, im Jahre 1077 der Demütigung Heinrichs IV. vor Gregor beigewohnt habe. Doch die inneren Bedenken des Dichters wogen zu schwer, weil Platen selbst erklärte, noch weit mehr Ghibelline zu sein als Dante und z. B. den Karl von Anjou, anstatt ihn im Fegfeuer singen zu lassen, in der untersten Hölle heulen ließe [1]. Jedenfalls hat uns der Dichter nähere Eindrücke über seinen Besuch in Canossa nicht hinterlassen; die Unbill der Witterung im November in den Bergen und die Ungunst der örtlichen Verhältnisse scheinen ihm auch einigermaßen mitgespielt zu haben.

---

1) Rudolf Schlösser, August Graf von Platen. 2 Bde. 1910 und 1913. (Vgl. Bd. II, S. 149. 282. 284.)

Dagegen hat uns ein deutscher Historiker einen Besuch in Canossa geschildert, der wegen seines inneren Gehaltes und der politischen Stimmung, aus der heraus er geschrieben ist, einen besonderen Wert hat. In der Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst, die er unter dem Titel „Im neuen Reich“ selbst leitete, hat Alfred Dove im zweiten Jahrgang, 1872, Seite 263—274, einen Aufsatz veröffentlicht, der eine bezeichnende Überschrift trägt: „Nach Canossa; *Tempi passati!*“ Unübertrefflich fein hat ja Friedrich Meinecke die Entwicklung und das bedeutende und geistreiche Wesen Alfred Doves (geb. 4. April 1844 in Berlin — gest. 19. Januar 1916 in Freiburg) geschildert und dabei betont, daß die große journalistische Zeit im Leben dieses Gelehrten zugleich mit den neuen Flügelschlägen des neuen Deutschlands begann [1]. Unter Gustav Freytags Mitwirkung gab er eben vom 1. Januar 1871 die Zeitschrift „Im neuen Reich“ heraus. Obgleich Dove betont, er sei kein Romantiker von Fach, verrät doch schon die Landschaftsschilderung am Eingang des Aufsatzes, daß hier eine jugendlich begeisterte deutsche Seele zu uns spricht. Der Aufsatz Doves ist leider einigermaßen in Vergessenheit geraten, sodaß es wohl gerechtfertigt ist, eine Probe des Doveschen Stiles aus der Frühzeit zu geben. „Die Schlachtfelder sind nicht die einzigen Stationen auf dem langen Leidenswege der erlösenden Ideen, den wir Weltgeschichte nennen, oder, wenn man ja will, so gibt es Schlachtfelder des Geistes, wo die Tränen der Einzelnen fließen statt des Blutes der Völker. Zu solchen Wahlstätten bedarf es breiter Flächen nicht, eine Felsenspitze bietet Raum genug dafür, auch im Appennin sucht man sie nicht vergebens, den unvergänglichsten Nachruf aber genießt unter ihnen Canossa“ (S. 265).

„Wir Deutsche, fährt er fort, sind an diesen unvergesslichen Namen erst jüngst wieder so lebhaft erinnnert worden“. Damals — 14. Mai 1872 — waren ja Bismarcks berühmte Worte gefallen: „Nach Canossa gehen wir nicht — weder körperlich noch geistig“.

---

1) Friedrich Meinecke, Alfred Dove (in: Hist. Zeitschr. Bd. 116, 1916, S. 69 ff.; wieder abgedruckt in M.s „Preußen und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, Historische und politische Aufsätze“, 1918). — Der Aufsatz Doves über Canossa ist in der Sammlung Alfred Dove, Ausgewählte Aufsätze (hrsg. von Friedr. Meinecke, 1925) nicht mit aufgenommen.



Erst nach Bismarcks Worten setzten häufigere Besuche deutscher Wanderer nach der Burg Canossa ein [1]. Doves Aufsatz ist also aus der freudigen, sieghaften, vertrauensvollen Stimmung der Reichsgründungszeit niedergeschrieben. Äußerlich wird Dove beim Anblick des Canossa-Felsens am entschiedensten — ohne alle historische Ideenverbindung, betont er — an den Hohenzollern erinnert, freilich der Hohenzollern im schönsten Glanze kräftigen Lebens, Canossa ergraut, verwittert, zertrümmert, verödet [2]. Ob im Jahre 951 hier wirklich die jugendliche Königin Adelheid, deren Hand später Otto der Große erwarb, vor ihren Verfolgern Zuflucht fand, ist doch nicht ganz sicher [3]. Dove ist uns aber auch noch ein Beweis dafür, wie frühere Generationen unterrichtet wurden über einen „Triumph, wie er wenigstens theatralisch großartiger niemals vorgekommen", über die „winterliche Szene, die uns alle schon in den Tagen der Schulzeit die Einbildungskraft hat erstarren, das Herz aber hinschmelzen lassen". Er weist zwar entschieden die Bemerkung in Ludwig Häußers „ergreifenden" Vorträgen über deutsche Geschichte [4] zurück, es sei doch der heraufgekommene Proletarier in Gregor gewesen, der Sohn des armen Bäuerleins aus den tos-

1) Naborre Campanini, Canossa. Guida storica illustrata. II^a. Edizione riformata e rifatta. Reggio nell'Emilia, Leopoldo Bassi editore 1915, p. 15: Quando il principe di Bismarck pronunciò il famoso „noi non andremo a Canossa", invogliò molti ad andarvi. Da allora anzi incominciarono piú frequenti i pellegrinaggi tedeschi alla celebre rupe. — In der wissenschaftlichen Literatur sind natürlich die Studien Holder-Eggers über Lampert v. Hersfeld (Neues Archiv, Bd. XIX [1894]) an erster Stelle zu nennen.

2) Diese Wendung scheint mir trotz gegenteiliger Versicherung unbewußt gerade auf die Zeit der politischen Erneuerung des deutschen Kaiserreichs gebraucht.

3) Adelheids Aufenthalt hinter den Mauern Reggios gilt als gesichert (L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter III, 2, 1911, S. 246), nicht auch in Canossa (S. 262, Anm. 2 am Ende).

4) Ob Dove auf eine Stelle in Ludwig Häußers Werken anspielt, konnte ich nicht feststellen. Auch in dessen Grundriß zu Vorlesungen über deutsche Geschichte, 2. Abdr. 1850 (3. Aufl. 1857), findet sich nur ein knapper Satz über Canossa. — Zu Gregors VII. äußerer Erscheinung neuerdings Erich Caspar in Hist. Zeitschr., Bd. 130 (1924), S. 10: . . . der Vater ein Ziegenhirt, die Mutter aus dem Vorstadtviertel, so stichelte der Hohn der aristokratischen stadtrömischen Geistlichkeit aus dem Munde des abtrünnigen Kardinals Beno. Seine plebejisch unschöne äußere Erscheinung war ein unerschöpfliches Thema der gegnerischen Streitschriften. Auch sein Wesen trug, wie man richtig bemerkt hat, Züge des Emporkömmlings . . .

kanischen Maremmen, der seine Weide daran gehabt, den höchsten Herrscher der Christenheit so tief erniedrigt zu sehen; aber er betont weiter, daß die heutige (also damalige) kritische Geschichtsforschung die Auffassung des fremdartigen Vorgangs doch einigermaßen verändert und dadurch „erleichtert" habe. Heinrichs Geschick, meint Dove dann, ist später wahrlich reich genug an tragischen Momenten gewesen, als zuletzt auch seine Söhne verführt und treulos wider ihn aufstanden; zu Canossa aber war ohne Frage Gregor die tragische Figur, worunter man freilich nach Dove nicht, wie so häufig mißbräuchlich geschieht, eine traurige Figur verstehen muß. Es war die Peripetie seines Lebens ...

Wir haben aus Doves Erzählung herausgehört, wie ganz anders ergriffen die damalige Zeit, von den politischen Ereignissen nicht unbeeinflußt, die Szene von Canossa erlebt hat, um sie dann in der Begeisterung für das neue Reich als ein für allemal für überwunden zu erklären. Die Worte „Tempi passati", die Dove seiner Überschrift hinzufügt, beziehen sich auf die Worte Josephs II. vor dem Bilde im Saale des großen Rates im Dogenpalast in Venedig, das die Begegnung Kaiser Friedrichs I. mit Papst Alexander III. „den Irrthum eines ganzen Herrscherlebens reumütig bekennend", darstellt. „Tempi passati!" „das ist das Gefühl, das noch stärker und tröstlicher selbst als in Venedig dem Wanderer das Herz erfüllt."

Damit sind wir dem Canossa-Problem so nahe gekommen, daß wir die Örtlichkeit und die Personen näher betrachten können. Die Vorgeschichte der Ereignisse selbst ist klar, die Personen werden in Erfolg und Niederlage verschieden beurteilt bis auf den heutigen Tag. Albert Hauck, doch wohl einer der größten, wenn nicht der größte deutsche Geschichtsschreiber seit Ranke, dem kürzlich eine Monographie von P. Kirn gewidmet wurde [1] und dem der Biograph schon um des eigenartigen christlich-protestantischen Rigorismus willen hoffentlich nicht fehlen wird, hat ja ein sittlich sehr strenges Gesamturteil über Gregor VII. abgegeben [2].

1) Geschichtsbüchlein, 1. Jahrgang 1925, hrsg. von Ludwig Lang, Über die Nachrufe von Seeliger, H. Boehmer u. a. vgl. ZKG. 44, 1925, S. 127. U. Stutz nennt Hauck den Meister der mittelalterlichen Geschichte Deutschlands überhaupt (Alfons Dopsch und die Deutsche Rechtsgeschichte, Zeitschr. der Savigny-Stiftung, Bd. 46 [Germanistische Abteilung], Jahrgang 1926, S. 9).

2) A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. III, 3—4 (1920), S. 837 ff.



Weil Heinrich IV. seinerseits die Macht der Krone ähnlich wie sein Großvater Konrad II. erhalten und steigern wollte, geriet er in Gegensatz zu den Fürsten, stieß er mit Gregor VII. zusammen. „Für diese zwei Männer war in dem Reiche kein Platz nebeneinander“ (S. 886). Es fehlt uns nicht an tiefgehenden Charakteristiken Heinrichs IV., aber man hat doch auch den Zusammenstoß zweier Welten, des Kaisertums mit der Kirche, entgegengesetzter Ideen, besonders vom Westen her, in Rechnung zu stellen — ein Kampf, in dem zu gleicher Zeit um die Zustimmung und Gunst der Masse gerungen wurde [1]. „Oft zu Boden geworfen und nie besiegt, in unverwüstlicher Kraft sich jedesmal aus tiefster Erniedrigung erhebend und jedesmal aufs neue von einem unerbittlichen Geschick darniedergeschleudert, wandelt Heinrich IV. als die eigentlich tragische Figur der deutschen Geschichte durch die Jahrhunderte“, urteilt neuerdings Hellmann [2]; den unglücklichsten der deutschen Könige nennt ihn auch Haller [3].

Bis ins feinste wollen Personen und äußere Umstände bei den Vorgängen in Canossa gewertet sein: die Buße des Königs bis zum Gewand, das er trug, der Aufenthalt in Flecken und Burg Canossa, der Papst und Mathilde neben Hugo von Clugny, die Welteinsamkeit der großartigen Landschaft in strengen Wintertagen bis zu den starken Gemütserschütterungen auf allen Seiten [4]. Trotzdem hat Albert Hauck recht, wenn er sagt: Die Tragödie von Canossa spielt nicht vor der Burg; sie spielt in ihr. Er hat damit keinesfalls die Bedeutung der sogenannten äußeren Vorgänge grundsätzlich leugnen wollen. Man weiß zwar z. B., wie Hauck in knapper Bemerkung die Kreuzzüge nur streift: wo es ihm gilt, die große Linie seines Geschichtswerkes festzuhalten, hat er sich sonst nicht eben über Gebühr mit Einzelheiten aufgehalten, die ihn gewissermaßen störten. Auch bei Canossa galt es ihm die große Linie festzuhalten, doch spricht er noch wiederholt von Canossa, die Vorgänge bedeuten ihm doch viel.

1) S. Hellmann, Das Mittelalter bis zum Ausgange der Kreuzzüge. 2. Aufl. 1924, S. 224.

2) A. a. O.

3) Joh. Haller, Die Epochen der deutschen Geschichte, 1925, S. 65.

4) Karl Hampe, Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer, in allen Auflagen unter Canossa.

Wie hat die deutsche Geschichtschreibung zumal um die wirkliche, um die ethische Bedeutung der Tage von Canossa gerungen! Heute, sagt Haller, bedeutet der Name Canossa für die Römischen eine Verlegenheit, wie er für ihre Feinde das wirksamste Schlagwort ist und wohl auch bleiben wird[1] (s. später). Der Protestant Hauck hat über die Gerechtigkeit seines Urteils über Gregor VII. in den Tagen von Canossa gleichfalls auf das ernsteste nachgedacht: „Daß Heinrich als Büßer vor Gregor VII. erschien, brachte die politische Überzeugung des Papstes in Konflikt mit seiner Pflicht als Priester. Hier war kein Ausweg, fährt er fort: er mußte die eine der andern opfern. Kein Berichterstatter hat geschildert, was in seiner Seele während dieser Tage vorgegangen ist. Aber daß der Mann, der gewohnt war, in raschem Griff zu planen und wie im Sprung zu handeln, den Mittwoch, den Donnerstag, den Freitag[2] vorübergehen ließ, ohne zum Entschluß zu kommen, das zeigt, welchen Kampf er kämpfte. Am Freitag Abend hat er Heinrich vom Banne losgesprochen. So gewaltig Gregor war, so hat man doch oft Ursache zu urteilen, daß er der sittlichen Größe entbehrt; in diesem Augenblick hat er groß gehandelt: denn er tat, was recht war, obgleich er dadurch seinen Absichten schadete." Daß Gregor hier in erster Linie als Priester gehandelt, war gewiß etwas Großes, bemerkt jedoch C. Mirbt gegen Hauck, aber **nicht sittliche Größe**; denn mit hinterhältigen Gedanken habe er die Absolution erteilt; die Nichtzurücknahme des Absetzungsurteils wurde für Gregor eine später gegen Heinrich ausgenützte Handhabe[3]. Wir

1) Joh. Haller, Canossa (in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Bd. IX, 1906, S. 102—147), S. 147. Die Literatur über Canossa in Gebhardts Handbuch der Deutschen Geschichte, Bd. I, 6. Aufl., 1922, S. 375, soweit selbständige Studien in Frage kommen (bearbeitet von Walther Schultze). Als Roman des deutschen Kaisers Heinrich IV. — Der Held von Canossa — bearbeitet von Paul Burg, 2. Aufl., 1920.

2) Nach Haller a. a. O. S. 124 und 127 spielte die Abendmahlsszene am Freitag vormittag, da Gregor dem König das Abendmahl keinesfalls mehr nach Mittag reichen durfte. Hat sich Gregor übrigens wohl von der Erinnerung an den Tag des Leidens Christi — am Freitag — in seinem Entschluß beeinflussen lassen? Von der Wirkung der großen Bergeinsamkeit auf den Papst erfahren wir nichts. Einen modernen Menschen hätte sie vielleicht zu Gott hingeführt?

3) In Haucks Realencyklopädie Bd. VII, S. 104 (unter Gregor VII.) gegen Hauck a. a. O. S. 808—809. Vgl. dazu C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des römischen Papsttums, 4. Aufl., 1924, S. 147.

sehen hier den Unterschied in der Beurteilung Gregors weit genug gehen — von der sittlichen Größe bis zu „etwas Großem" ...

Über die damalige Schloßherrin von Canossa, die Großgräfin Mathilde, sind aus Anlaß der Wiederkehr des 800jährigen Todestages am 24. Juli 1915 mehrere Schriften in Italien erschienen [1]. Als „finsteres, asketisches Mannweib" erscheint sie wohl der modernen Zeit [2], es darf aber als ausgeschlossen gelten, daß Mathilde, die für die Reformideen Gregors VII. begeisterte Frau, in Dantes Mathelda im Purgatorio wiedererkannt werden darf [3]. Gregor VII. war nur Gast der Gräfin auf der Burg Canossa. Er war für den Augenblick sogar in entscheidender Weise von der militärischen Hilfe der beiden Markgräfinnen von Turin und Tuszien abhängig, die durch angedrohte Entziehung ihrer Unterstützung unter solchen Umständen den größten Druck auf den Papst auszuüben vermochten. Aber ist es denkbar, daß die dem Papste ergebene Schloßherrin, auch wenn sie innerlich in diesen Tagen durchaus auf seiten des Königs stand und ihm schließlich Fürsprecher wurde, ist es denkbar, daß sie Heinrich gegen den Wunsch des Papstes die Tore der Burg geöffnet hätte? Und hätte sie es getan wider den Willen des Papstes, der dadurch leicht verletzt und gekränkt werden konnte, was wäre ohne Gregors eigne, schwer genug gewonnene Entscheidung schließlich ernsthaft zu gewinnen gewesen?

Und trotzdem ist über das Canossa-Problem noch keine vollständige Einigung erzielt worden, weder äußerlich noch auch innerlich. In kritischer Hinsicht hat nach Holder-Egger Joh. Haller das bedeutendste Kapitel über Canossa geschrieben, auch darstellerisch

1) Vgl. K. Hampe, Mittelalterliche Geschichte (Wissenschaftliche Forschungsberichte), 1922, S. 68 (dort über Canossa); K. Schellhaß, Nachrichten aus der historischen Literatur Italiens 1914—1921, 1923 (SA. aus dem Neuen Archiv Bd. 44, 1922) unter der Nr. 121 (S. 26) und 347 (S. 74). Wenig Ausbeute gewährt Andrea Balletti, Storia di Reggio nell'Emilia, Reggio 1925, 733 S., unter Canossa, S. 52ff.

2) K. Voßler, Die Göttliche Komödie. Bd. II², 1925, S. 766.

3) A. Bassermann, Dantes Fegeberg, übersetzt. 1909, S. 340. — Ich stelle fest, daß neuerdings von kirchenfeindlicher Seite wieder verbreitet wird: Corvin, Pfaffenspiegel. Historische Denkmale des Fanatismus in der römisch-katholischen Kirche (42. Auflage). Rudolstadt, Verlag von U. Bock. Dort wird S. 188/9 Mathilde als Buhlerin und Papsthure bezeichnet. F. Gregorovius bezeichnet in seinen Grabdenkmälern der Päpste (3. Aufl., Leipzig 1911) Mathilde bei der Schilderung ihrer Freundschaft für Gregor VII. als heroische bigotte Amazone.



ein prächtiger Abschnitt aus unseren kritischen Leistungen, vom Stil einer starken Gelehrtenpersönlichkeit beherrscht. Wie rückt er dem Hersfelder Mönch zu Leibe: der schlechteste Schmierendichter würde seine Szenen sorgfältiger komponieren. Lampert ist ihm der Münchhausen unter den Chronisten des deutschen Mittelalters, wie er Martin von Troppau den Allerweltsleitfaden für Geschichte nennt [1]. Die Hauptquelle der Darstellung jener Vorgänge in Canossa, das Schreiben Gregors VII. an die deutschen Fürsten, hat er nach dem geheimen Sinn doch am eindrucksvollsten befragt, die Abhängigkeit Lamperts davon nachgewiesen. Die Szene selbst, die Verhandlungen, die große Welt der Ideen werden von Haller in Ursache und Wirkung, neuerdings auch noch einmal in seinem großen Beitrag über Gregor VII, in den „Meistern der Politik", klar und scharfsinnig erfasst. Ihm erscheint Gregors Sieg, aus der Entfernung gesehen, „ungeheuer, wie ein Markstein, der dem Lauf der Dinge für Jahrhunderte die Richtung weist. Aber für den Augenblick war er nicht das, was Gregor gehofft und erstrebt hatte" [2].

Daß die Verhandlungen zwischen Heinrich und Gregor schon begonnen hatten, ehe der König vor und in Canossa eintraf, steht fest. Notwendig ist es, bei jeglicher Beurteilung des Papstes in Gregor sowohl den Priester wie den Staatsmann zu sehen. Das ist es, was dem Bannfluch des Papstes vom 22. Februar 1076 besonderen Sinn und Bedeutung verleiht. Kirche und Politik waren verbunden. Ein scheinbar bloß kirchlicher Akt war nicht nur ein politischer, sondern ein hochpolitischer Akt. Weg, Mittel und Ziel waren klar: Beseitigung der königlichen Investitur und Anerkennung der pästlichen Oberhoheit über das deutsche Reich. Der Augsburger Schiedstag sollte die äußere Entwicklung abschließen. Noch heute steigt wohl Patrioten die Zornesröte ins Gesicht, daß deutsche Fürsten diesem Plane Helfersdienste leisteten, wenn man nicht den Kampf zwischen Heinrich und den Fürsten, den Kampf zwischen

1) Haller, Canossa a. a. O. S. 147. Dort auch: „Ob wir es noch erleben werden, daß die Vorstellung, die dieser Münchhausen unter den Chronisten des deutschen Mittelalters in unseren populären Darstellungen, Lehrbüchern und Leitfäden in Umlauf gesetzt hat, endgültig aus den Köpfen der Gebildeten verschwindet? Ich wage es nicht zu behaupten."

2) Joh. Haller, Gregor VII. und Innozenz III., in: Meister der Politik, hrsg. von Erich Marcks und Karl Alexander v. Müller, Bd. I, 1922, S. 341/2.

reinem Wahlkönigtum ohne Rücksicht auf Geblütsrecht oder Erbrecht seitens der Fürsten und dem Königtum nach Erbrecht, dem fränkischen Königsgedanken, wie ihn Heinrich verteidigte, in Rechnung setzt[1]. —

Es ist merkwürdig, wie wenige deutsche Historiker Canossa selbst besucht haben! Meyer von Knonau[2], Hampe[3], der Architekt Bodo Ebhardt[4] sprechen sich über die Örtlichkeit in ihren Werken aus. Vermögen die Ausmessungen und Grabungen vielleicht die literarische Überlieferung zu erweitern? Die geschichtsreiche Burg, seit 1642 im Besitze der Grafen Valentini, bleibt bis zur französischen Revolution Herrensitz und wird von den Valentini im Jahre 1878, nunmehr nur noch ein Trümmerhaufen, an den Staat verkauft, der Canossa zum Nationaldenkmal erklärt. Seit 1877 finden Ausgrabungen statt. Die größte Längenausdehnung der Fläche von Nord nach Süd beträgt heute 80 Meter, die größte Breite von Ost nach West 30, der Umfang nicht mehr als 200 Meter und der Flächeninhalt der ganzen Anlage wenig über 2000 Quadratmeter. Im Mittelalter war die Ausdehnung wohl um ein Drittel größer. Mehrfache Abstürze rissen Teile des Felsens seit dem 13. Jahrhundert in den Abgrund, der letzte Absturz erfolgte 1846.

Für die Ereignisse der Tage von Canossa bleibt besonders entscheidend die Zusammenkunft zwischen Heinrich und Mathilde (nach Donizo) in einer Kapelle des heiligen Nikolaus. Hampe lehnt ein Vorhandensein der Kapelle in der Burg selbst ab, am Fuße des

1) Paul Joachimsen, Der Investiturstreit und die deutsche Verfassung, in: Bayer. Blätter für das Gymnasial-Schulwesen, Bd. 58, 1922, S. 69. (Vgl. auch den Nachtrag S. 144.)

2) Meyer v. Knonau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV und Heinrich V., II, 1894, S. 747ff., S. 894ff.

3) Hampe, Deutsche Kaisergeschichte, unter Canossa.

4) Vgl. meine demnächst in der Hist. Zeitschr. erscheinende Anzeige über B. E.s großes Werk „Die Burgen Italiens“, wo E. auch unter Berücksichtigung der Forschungen Campaninis im I. und II. Bd. wiederholt und von Abbildungen unterstützt von Canossa spricht. In einem mir zur Verfügung gestellten Gedenkblatt weist er darauf hin, daß der französische Geschichtschreiber A. F. Villemain in seiner Geschichte Gregors VII. (1874) Canossa noch bei Reggio in Kalabrien sucht. In der Nationalgalerie in Berlin befindet sich ein Bild von Edmund Kanoldt, Canossa darstellend. K. war ein Schüler Prellers und ist als Retter der Serpentara bei Rom bekannt. Das Bild ist wiedergegeben bei R. Freiherr von Lichtenberg und Ernst Jaffé, Hundert Jahre deutsch-römischer Landschaftsmalerei, 1907.

Felsens erscheint sie ihm denkbar, er entscheidet sich aber eher für Campaninis [1] Vermutung, daß es sich um die Nikolauskapelle in der Burg Montegiovanni (Montezano) bei dem nördlich gelegenen Bianello handelt, da ja König Heinrich in jenen Tagen sich tatsächlich in Bianello aufgehalten hat. H. Breßlau glaubte dem nicht beistimmen zu können, weil die Kapelle (auf seine Anfrage im Staatsarchiv in Reggio) für die damalige Zeit urkundlich nicht nachweisbar ist [2]. Scrupolo, a dir vero, soverchiamente rigoroso, se si considera che la Capella di San Nicola era la stessa chiesa del castello di Montezano, costrutta dentro la cerchia delle sue mura già diroccate nel secolo decimoterzo; e che il documento più antico risale al 1155, avvicinando così di settantasette il dramma di Canossa [3].

Wer die Burganlage nicht kennt, bleibt hinsichtlich der Örtlichkeiten doch einigermaßen unsicher. Wer sie kennt, wird sich die heutigen Reste aber um ein Drittel größer vorstellen müssen, dann wäre auch, rein räumlich [4], noch Platz für eine Kapelle. Vor allem aber wird man sich die großen Veränderungen vor Augen halten müssen, die spätere Umbautätigkeit geschaffen hat. Der Zugangsweg selbst wurde der Abstürze wegen nach Westen verlegt, von der Zisterne an biegt der Weg nach Osten und dann nach Süden zum Mittelpunkt der Anlage. Die topographische Karte, die wir beigeben, von dem Kriegsbaumeister Terzo de' Terzi für den Herzog Ercole II. von Ferrara in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gezeichnet [5], zeigt uns, daß die alte Straße, die von Norden nach Süden emporführte und auf der kurzen Südseite des Felsens rechtwinklig umbog, mit dem ganzen südlichen Teil der Straße und der Südwestecke der Kirche San Apollonio abgestürzt ist. Auf der östlichen Seite der Anlage dürfen wir in den schmalen, langen und kellerartigen Räumen wohl ehemalige Magazine und Vorrats-

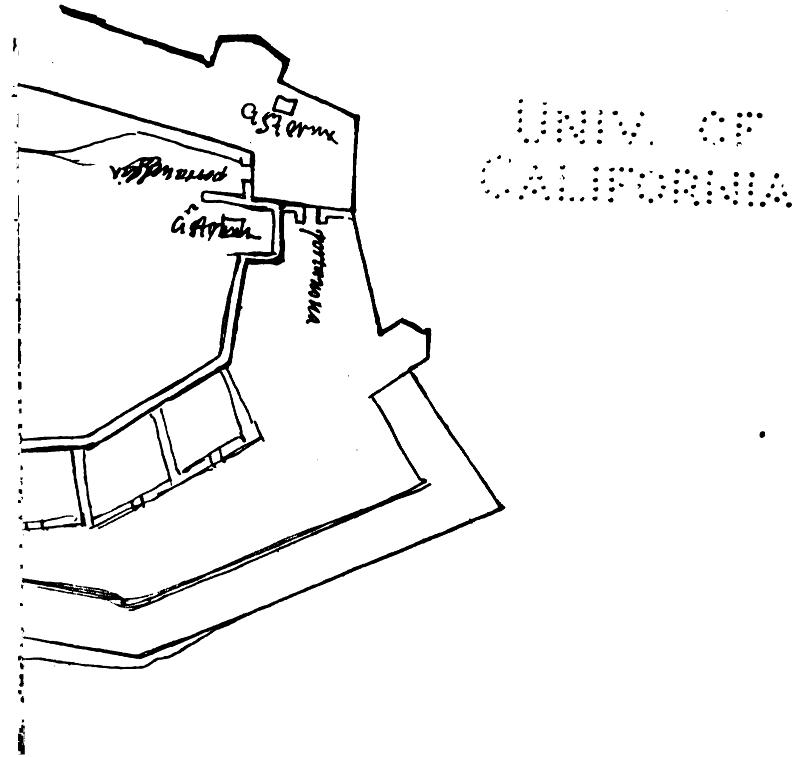
1) Campanini a. a. O. S. 134ff., 171ff.

2) Neues Archiv, Bd. 33, 1907, S. 531ff. Vgl. auch Hist. Zeitschr. 97, S. 198, und 101, S. 435.

3) Campanini a. a. O. S. 21.

4) Campanini a. a. O. S. 79: L'area dunque era comoda e sufficiente a un grande castello.

5) Die Skizze wird im Staatsarchiv in Modena aufbewahrt. — Ich habe nach meinem Besuch in Canossa (1924) eine Anzahl Lichtbilder herstellen lassen, die ich mit der 2. Auflage von Campanini den Fachgenossen zur Verfügung stelle.



räume erblicken. Auf den Resten der Mauern der Kirche, die nicht auf dem höchsten Punkt der natürlichen Anlage, sondern in der Südostecke stand, wurde der „palazo“ gebaut, der spätere Sitz der Burgherren. Wir sehen die ganze Anlage zu Verteidigungszwecken besonders gegen die Artillerie umgebaut, während der frühere Wohnbau der Burganlage sich auf der höchsten Erhebung des Felsens ausdehnen konnte. Nächst dem Eingang durch die „porta nova“ erhob sich der Belfried. Die „areterata“ wird als ein Not- und Sicherheitsausgang mit Toröffnung gegen Osten, rechts vom Turm, der die Bezeichnung „colombaia“ trägt, anzusprechen sein.

Aber die Geschichte der Burg Canossa ist kaum zu verstehen, ohne daß man die anderen wehrhaften Stützpunkte, vor allem die Burg Carpineti, dann Rossena, die vier Kastelle Monte Vecchio, Bianello, Monte Luciolo und Montegiovanni mit in den Bereich der Betrachtung zieht, von denen die vier Kastelle nach Salimbenes bekanntem Wort nur einen Ballistenwurf auseinander liegen.

Die Fülle geschichtlicher Erinnerungen, die mit Canossa seit der Langobardenzeit bis auf unsere Tage verknüpft sind, haben freilich seit Bismarcks Ausspruch einen schlagwortartigen Klang erhalten. Der Gang nach Canossa lebt immer wieder, publizistisch und politisch verwendet, auf.

Oswald Spengler spricht sich in dem Kapitel „Der Staat“ seines bekannten Werkes [1] dahin aus, daß man das Notwendige rechtzeitig tun soll, solange es nämlich ein Geschenk ist, mit dem die regierende Macht sich das Vertrauen sichert, und damit es nicht als ein Opfer gebracht werden muß, das eine Schwäche offenbart und Verachtung weckt. „Politische Formen sind lebendige Formen, die sich unerbittlich in einer bestimmten Richtung verändern. Man hört auf, „in Form“ zu sein, wenn man diesen Gang hemmen oder in der Richtung seines Ideals ablenken will. Die römische Nobilität besaß den Takt dafür, die spartanische nicht. Im Zeitalter der aufsteigenden Demokratie ist immer wieder der verhängnisvolle Augenblick erreicht worden, in Frankreich 1789, in Deutschland vor 1918, wo es zu spät war, mit einer notwendigen Reform ein freiwilliges Geschenk zu machen, und man sie also mit rücksichtsloser Energie hätte verweigern müssen, weil sie nunmehr als Opfer

1) Ich benutze 1. bis 15. Auflage, 1922, S. 558.



die Auflösung bedeutete. Wer aber das erste nicht rechtzeitig sieht, wird die zweite Notwendigkeit noch sicherer verkennen. Auch der Gang nach Canossa kann zu früh oder spät angetreten werden; darin liegt die Entscheidung für ganze Völker, ob man künftig ein Schicksal für andere ist oder von anderen erleidet."

Der Gang nach Canossa bürgert sich als politische Bezeichnung einer Niederlage bei uns immer mehr ein. In einer neuen Veröffentlichung über den Grafen Czernin und die Sixtus-Affäre von dem Grafen August Demblin (München, Drei Masken-Verlag 1920, Seite 31) heißt es u. a.: Was Czernin vorausgesehen hatte, traf nun vollinhaltlich ein. Der Kaiser Karl mußte eine Canossa-Fahrt nach dem deutschen Hauptquartier tun und in Abmachungen einwilligen, durch die Österreich-Ungarn von nun an noch viel mehr in die Abhängigkeit Deutschlands geriet, als dies schon der Fall war. — Die „Deutsche Allgemeine Zeitung" vom 2. Februar 1926 spricht von einem kommenden Canossagang der französischen Militärs nach Genf, während vorher der „Vorwärts" (Nr. 500 des Jahres 1925) vom „Canossagang der Deutschnationalen nach Locarno" geschrieben hatte. Im Landtag von Thüringen wird das bayerische Konkordat als Canossagang nach Rom bezeichnet („Jenaische Zeitung" vom 4. März 1926), und „Caliban" im „Tag" verhöhnt den Canossagang nach Genf in den Märztagen 1926 — man könnte die Liste beliebig verlängern [1].

Ist diese Entwicklung wünschenswert?

Gewiß sollte modernes Empfinden bei der Betrachtung jener geschichtlichen Zusammenhänge und von deren äußerem Abschluß damals in Canossa ausscheiden (wie Hampe es will). Aber wer vermöchte die aus neuen Kämpfen zwischen weltlicher und kirchlicher Gewalt im neuen Reich aus erregtem deutschem Herzen heraus gesprochenen Worte Bismarcks in Sinn und Wirkung zu dämpfen oder zu verkleinern? Und doch grämt sich manches deutsche Gemüt über Klang und Bedeutung, weil, um mit Hampe zu reden, „auch fernerhin der Name Canossa das Symbol der Kapitulation staatlicher Macht vor kirchlichen Herrschaftsansprüchen bleiben werde" —,

1) „Ein kleines, umgekehrtes Canossa" erwähnt U. Stutz, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata (Berlin 1926), S. 138.



das darf man doch wohl füglich in Zweifel ziehen, fügt Heinrich Otto [1] grollend hinzu.

Niemand weiß, ob es zwischen deutscher staatlicher Macht und römischer Kirche noch einmal und von neuem zu Zusammenstößen kommt, die das Wort Canossa im Volksempfinden jäh aufflammen lassen. Wir wünschen es nicht, aber wir wissen es nicht. Das geschichtliche Ereignis in Canossa bleibt, solange die Deutschen Geschichte schreiben. Die Italiener nähern sich der Zeit und besonders der Örtlichkeit mit ganz anderen Empfindungen, die neuerdings eher auf literarische und ästhetische Strömungen zurückgehen. Den anderen Völkern ist die Auffassung in unserem Sinne, als ein Bestandteil unserer geschichtlichen Entwicklung, überhaupt fremd. Also bleiben wir Deutsche damit gewissermaßen allein in der Welt. Haben wir Deutsche aber Ziel und geschichtliche Bestimmung, wie wir sie auffassen, klar vor Augen, so mag das Wort „Nach Canossa gehen wir nicht" in Zukunft für jeden Deutschen bedeuten: moralische und eiserne Selbstbehauptung im Leben der Völker schlechthin.

Zur Mystik Hugos von St. Viktor

Von Karl Müller, Tübingen

Ich habe in meiner Kirchengeschichte II 2, 115 betont, daß die kirchliche Mystik die Vereinigung mit Gott durchweg nur im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Werk Christi und der von ihm gestifteten Heilsanstalt für möglich gehalten habe: nur in einer Seele, die von der durch Christus erworbenen, in den Sakramenten ausgespendeten habitualen Gnade überformt ist, kann Gott oder Christus nach seiner gottmenschlichen Natur wohnen. Das scheint selbstverständlich, muß aber doch deutlich erwiesen werden, weil immer wieder die Meinung auftaucht, daß die Mystik von Haus aus dem römischen System gefährlich sei, indem sie die kirchliche Vermittlung des Heils und die Bedeutung des Verdienstes außer Kraft setze und einen unmittelbaren Weg zu Gott weise. So habe ich denn in meinem Aufsatz „Zur deutschen Theologie" [2] das an

1) Hist. Jahrbuch 37, 1916, S. 284.

2) Sitz.-Ber. der Preuß. Akademie d. W. 1919, XXXVI, S. 654ff.



einem Beispiel der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts zu erweisen gesucht. Und nun möchte ich den Versuch wiederholen an Hugo von St. Viktor, der gerade durch die stark neuplatonische Farbe seiner Mystik dazu verführen könnte, es anders anzusehen[1].

Ich greife aus Hugos mystischen Schriften die beiden heraus, die ich in Lietzmanns „Kleinen Texten für Vorlesungen und Übungen" Nr. 123 herausgegeben habe, das Soliloquium de arrha animae und den Dialog De vanitate mundi[2]. Sie sind die wichtigsten, die er geschrieben, und enthalten alle Gedanken, auf die es für die Schilderung seiner Mystik ankommt. Jede ist zunächst für sich zu behandeln. An der Hand einer kurzen Analyse wird sich die Hauptsache ohne weiteres ergeben.

I.

Im Soliloquium beginnt „der Mensch" mit der Frage an seine Seele, was sie über alles liebe. Hat sie in der Welt, den sichtbaren Dingen, etwas gefunden, dem sie solche Liebe widmen kann? Oder ist sie schon so weit, daß sie das alles hintangesetzt hat und etwas anderes, also etwas Unsichtbares, über alles und immer liebt (4_{9-13})?

Es zeigt sich, daß die Seele noch ganz in der Welt gefangen ist: sie kann nichts lieben, was sie nicht sieht; sie hat aber auch in der Welt nichts gefunden, was sie über alles lieben möchte. Denn die Liebe zur Welt ist trügerisch und vergänglich: sie muß ihren Gegenstand stets wechseln. Die Seele schwankt also in ihrem Verlangen immer von einem zum andern (4_{14-22}). Sie hat noch keine Heimat, keinen Ruhepunkt gefunden, sondern irrt noch in der Verbannung umher (4_{23-26}). Sie sucht nach einem sie ganz befriedigenden Gut, aber nur in der Welt, und kann es da nicht finden. Nur strebt sie hier wenigstens nach immer Vollkommenerem. Das

1) In meiner Darstellung seiner Mystik in der Kirchengeschichte 1, 475 f. tritt der entscheidende Gesichtspunkt trotz S. 479 nicht genügend heraus und ist auch manches andere nicht richtig getroffen.

2) Ich berichtige hier einiges: S. 10, 2 l. *quidam* statt *quidem*, S. 24, 34 l. *tunc* statt *nunc*, S. 26, 25 ist *haec* (R = acies visionis) statt *hoc* (V) in den Text aufzunehmen. Dazu haben sich noch nach meiner letzten Korrektur im Druck drei Fehler eingeschlichen. S. 23, 33 ist in einem Teil der Auflage richtig „*pariter et*" und „Z. 35" gedruckt, in einem anderen aber (!) *parite etr.* und „Z. 53", und ebenso S. 41, 33 *feilcem* statt *felicem*.



ist ihr Glück (4$_{31}$), aber auch ihr Elend; denn zum Zeitlichen gibt es keine wahre und beständige Liebe (4$_{38-41}$).

Nun weist der Mensch die Seele an sich selbst. Sie ist schöner, also liebenswerter als alles andere (5$_{7-18}$). Wer aber sich selbst betrachtet und seine Würde erkennt, kann nichts lieben, was unter ihm steht. Das ist gerade das Schicksal einer Seele, die sich an die Welt wegwirft, daß sie immer von einem Gegenstand ihrer Liebe zu einem anderen weiter muß, daß sie nichts hat, was sie einzig [und darum beständig] lieben kann. Dabei soll aber die Seele nicht bleiben: sie soll nichts lieben, was unter ihr steht, und dadurch zur Dirne werden, die von einem zum anderen schweift, sondern lernen nur einen zu lieben, die höchste Schönheit. Denn dem, was man liebt, wird man durch die Liebe selbst ähnlich (5$_{33}$—6$_{8}$). Wenn sie aber zu ungeübt ist, um das Maß ihrer Schönheit selbst zu erkennen, so möge sie von anderen sich unterweisen lassen. Und der Mensch tut das nun, indem er ihr mitteilt (6$_{15}$ff.), was sie bisher noch nicht gewußt hat, daß sie einen Bräutigam hat, den Schönsten von allem, der sie gesehen hat und liebt, ihr aber bisher unsichtbar geblieben ist. Er, der einzig Schöne, war von ihrem Anblick gefangen, weil ihn ihre einzigartige Schönheit angezogen hat. Seine Liebe aber kann sie aus seinen Geschenken ermessen. Denn er hat ihr die ganze Welt und alles, was in ihr ist, geschenkt, so daß die ganze Natur und ihr Verlauf ihr dienen muß. Was für eine Liebe muß das sein! Wie muß die Seele ihn aber auch dafür wieder lieben! Da kann sie doch nicht mehr die Welt lieben, jedenfalls nicht mehr um ihrer selbst, sondern nur um des Bräutigams willen als seiner Gabe und im Bewußtsein, daß sie das ist (7$_{22-38}$). Ja, sie soll sich selbst um seiner Liebe willen und für ihn lieben (7$_{39-41}$). Das ist dann reine, keusche und beständige, ewige Liebe.

Und nun, da die Seele zum ersten Male von Gott und seiner Liebe gehört hat, entflammt das auch in ihr die Liebe zu ihm. Die Botschaft von diesem Gott hat den Anfang der Gottesliebe in ihr entzündet (8$_{4-9}$).

Doch besteht noch ein Bedenken. Sie liebt ja nun den Bräutigam allein. Aber seine Liebe zu ihr wäre nur vollkommen, wenn sie ihr ganz allein und ausschließlich gehörte. Sie muß sie aber mit allen Geschöpfen bis zu den Würmern herab teilen (8$_{18-33}$).

Der Mensch antwortet, indem er unterscheidet, was allen Geschöpfen insgemein (communiter), was vielen mit ihr zusammen (specialiter) und was ihr allein (singulariter) geschenkt ist. Aber auch bei den beiden ersten Arten ist doch ein specialis amor. Die Tiere müssen den Menschen, die Schlechten den Guten dienen, und so dient schließlich alles der Seele, und alles, was jenen anderen von Gott zugewendet wird, ist ihr gegeben. Auch deren Gemeinschaft kann ihr Glück nur erhöhen. Und endlich ist die Liebe des Bräutigams, die allen zugute kommt, derart, daß sie jedem Einzelnen ungeteilt und unvermindert gehört (11 $_{29-34}$).

Der Erfolg dieser Darlegung ist die Steigerung des Liebesverlangens der Seele[1].

Nun folgt noch der Nachweis dessen, was der Bräutigam der Seele singulariter geschenkt, worin er sie also vor allen anderen (13 $_{5.\ 25.\ 28.\ 41}$) geliebt hat: ihr Dasein, ihre Schönheit, die Bestimmung zur Ähnlichkeit mit ihm, die Sinne draußen, die Weisheit drinnen, alles ohne jedes Zutun, jedes Verdienst von ihrer Seite.

Und trotzdem hat die Seele die Liebe des Bräutigams entweiht, ihn verlassen, ist zur Dirne geworden (15 $_{9-19}$)!

Diese Worte erschrecken die Seele. Sie meint, der Mensch habe ihr das nur gesagt, um ihr zu zeigen, daß ihre Undankbarkeit sie des Hasses wert gemacht hätte. Man kann wohl mit der scholastischen Theologie sagen: es stellen sich bei ihr die Anfänge der aus der Liebe zu Gott geborenen contritio ein. Allerdings nur die Anfänge. Denn sie wünscht noch, es wäre nicht so oder man hätte ihr wenigstens nicht gesagt, daß es so sei. Aber der Mensch will doch nur den Eindruck der Liebe des Bräutigams steigern, indem er nun vom Wert der Schöpfung zu dem der Erlösung fortschreitet und zeigt, was hier der Bräutigam alles für sie getan, wenn er aus Liebe zu ihr sich für sie erniedrigt, die Sterblichkeit auf sich genommen und gelitten hat, gestorben ist und ihr noch größere Gaben als früher schenken will, wenn sie ihn beständig und unbefleckt lieben will (15 $_{29}$—16 $_{16}$ und $_{40}$—17 $_{6}$). Auch darin wieder erscheint ein singularis amor. Denn während ganze Generationen dahingegangen sind, die vor dem Erlösungswerk starben und darum ewig verloren sind, ist sie ganz persönlich von

1) S. 12 $_{5}$ ff.: et fateor quoniam inde jam incipio ardentius hujus amorem appetere, unde arius coeperam eum amplius fastidire.



ihm erwählt. Das Werk der Erlösung gilt ihr ebenso besonders, wie das der Schöpfung (17$_{7-29}$).

Der Eindruck davon auf die Seele ist, daß sie nun auch ihre Schuld zu lieben beginnt, weil ihr durch sie dieser höchste Erweis der Liebe des Bräutigams geworden ist und sie daraus den stärksten Antrieb zur Gegenliebe empfangen hat (16$_{17-30}$). Die Schranke, die mit dem Anfang der contritio verbunden war, fällt also: die dankbare Liebe überragt nun ganz. Und sie erkennt zugleich aus dieser Liebe Gottes ihren eigenen Wert (17$_{4-6}$). Ja, so mächtig ist dieser Eindruck, daß sie nun ungeduldig zu den Umarmungen des Bräutigams zu eilen verlangt und nicht versteht, warum ihr das noch nicht gewährt wird (17$_{30-32}$). Die Liebe hat also eine *abermalige Steigerung* erfahren: die Seele ist jetzt ganz von der beständigen Liebe zu ihm allein ergriffen (19$_{25}$ f.).

Aber der Mensch erklärt ihr nun, sie sei noch von früher her befleckt und häßlich und müsse erst gereinigt werden, ehe sie den Reinen und Schönen umarmen und küssen und in sein keusches Schlafgemach kommen dürfe (17$_{33}$—18$_{7}$). An der allegorisierten Geschichte der Esther wird ihr klar gemacht, daß sie erst im Frauengemach[1], der irdischen Kirche, zubereitet werden müsse, ehe sie zur Hochzeit in das Schlafgemach des Königs[2], das himmlische Jerusalem, eingehen könne. Und sie erkennt den ganzen Ernst dessen, was ihr zu tun übrig bleibt: sie hat ihr Ziel verändert, weil sie sich von ihrer einstigen unbeständigen, umherschweifenden Liebe zu der einzigen gewendet hat. Aber sie ist noch nicht außer Gefahr, weil sie sich nun auf jede Weise würdig erweisen muß, die Frucht dieser Liebe zu gewinnen. Sie bittet also den Menschen, daß er ihr das Einzelne klar mache (19$_{22}$—20$_{3}$).

Der Mensch zeigt ihr darauf, was im Frauengemach des Königs mit ihr geschehen soll, daß sie vom König Schmuck und Speisen von seinem Tisch empfängt, aber auch von sich aus alles tun muß, was sie ihres Bräutigams würdig machen kann (19$_{10-21}$). Alles, was in diesem Gemach ihr zukommt, ist Gnade des Königs, der sie damit zurichten will, daß sie ihm gefallen könne: die Taufe, die Konfirmation, die Kommunion, später die neuen Gewänder der guten Werke, der Almosen, Fasten, Gebete, der Nachtwachen und

1) domus oder triclinium feminarum (18$_{15.\ 22}$ u. sonst).

2) cubiculum oder thalamus.

schließlich die Gnade der Tugenden und, wenn sie sich wieder beflecken sollte, die neue Reinigung in der Buße mit ihren Tränen, frommen Andachten, Fasten und ihrer Zerknirschung (20_{4}—22_{11}).

So wird die Fähigkeit zur Gemeinschaft mit Gott in der Kirche durch die Gnade begründet, durch sie und die Sakramente Christi (19_{3}) und auf ihrem Grund durch die guten Werke gemehrt und schließlich zum Ziel geführt.

Noch einmal wiederholt dann der Mensch der Seele lobpreisend diese Betrachtungen [1]. Die Seele aber bekennt nun, daß jene Liebe des Bräutigams in Wahrheit singularis sei. Aber zugleich entwickelt sich daraus bei ihr das Gefühl fortdauernder Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, die größer ist, als ihre guten Werke (23_{34-39}), und die Sehnsucht, endlich ohne Makel zu werden. Sie schwört alle ihre früheren sündlichen Neigungen ab und will nur ihrem Bräutigam noch ähnlich sein (24_{5-17}, vgl. dazu 6_{3-6}), ein Anlaß für den Menschen, ihr zu sagen, daß dann die Liebe des Bräutigams, die sich ihr schon in ihrem sündlichen Zustand zugewandt hatte, nur um so größer sein werde, obwohl sie selbst noch nicht vollkommen sei. Er liebe sie, weil sie das hasse, was ihm mißfällt. Er sehe nicht ihren Zustand, sondern ihren Vorsatz an, nicht das, was sie sei, sondern das, was sie sein möchte, wenn sie nur mit aller Kraft danach strebe, zu sein, was sie noch nicht sei.

Die Seele aber erzählt nun noch, wie sie von Zeit zu Zeit plötzlich von sich selber komme, wie das Gewissen heiter werde, alle früheren Mühsale entschwänden, der Geist jauchze, der Verstand

1) Die Confessio S. 22 f. gehört noch zu den Worten des Homo, und in Sätzen wie 22_{26-37} wird man ein ganz persönliches Bekenntnis Hugos sehen dürfen: „Tu dedisti mihi, Domine, ut te agnoscam et prae caeteris multis de tuis secretis revelata intelligam. Alios coaetaneos meos in tenebris ignorantiae dereliquisti et mihi prae illis lumen sapientiae tuae infudisti. Tu dedisti mihi verius cognoscere te, purius diligere te, sincerius credere in te, ardentius sequi te. Tu dedisti mihi sensum capacem, intellectum facilem, memoriam tenacem, linguam disertam, sermonem gratum, doctrinam suasibilem, efficaciam in opere, gratiam in conversatione, provectum in studiis, effectum in coeptis, solamen in adversis, cautelam in prosperis, et quocunque vertebam me, ubique gratia tua et misericordia praecessit me. Et saepe cum mihi consumptus videbar, subito liberasti me" usw. Ich erinnere daran, daß nur ein Teil der Handschriften „Homo" hat, der andere „Hugo" (vgl. m. Bemerkung in der Ausgabe zu S. 3_{18}). Ist „Hugo" das Ursprüngliche, so wird dadurch der persönliche Charakter noch deutlicher.



hell werde und sie, wie an einen unbekannten Ort entrückt, innerlich etwas Unbekanntes in Liebesarmen umfange und auf ewig zu halten wünsche. Ob das ihr Bräutigam sei? Ja, antwortet ihr der Mensch: er ist es. Er kommt, nicht um sich in sie ganz zu ergießen, sondern um sich zum Kosten darzubieten, um ihr Verlangen anzuziehen. Es ist das Hauptstück seiner Brautgabe. Daran mag sie sich trösten, solange er fern ist.

Es ist klar, das ist die Frucht der ganzen Arbeit des Menschen, das Ziel der Entwicklung. Wie im ganzen Gespräch die Zeiträume in eine kurze Stunde zusammengezogen werden, so ist es auch bei dieser höchsten Steigerung, dem Vorschmack der himmlischen Vereinigung.

So ist der Gang des Gespräches klar. In seinem Anfang weiß und will die Seele noch nichts von Gott. Sie lebt noch ganz in der Welt und hat nur das ideale Verlangen, sich an nichts Niedriges in ihr zu hängen, sondern das Beste zu wählen. Dann wird der Anfang der Liebe zu Gott und ihre Steigerung erzielt. Aus dieser Liebe erwächst durch die Erkenntnis ihrer Schuld die Buße und die Erkenntnis der Notwendigkeit einer vollkommenen Erneuerung, dann diese Erneuerung selbst durch Sakramente und gute Werke und zum Schluß als ihre Frucht die mystische Vereinigung.

Das stimmt vollkommen zu den Grundsätzen der scholastischen Heilslehre. Erst wird die (natürliche) Gottesliebe erweckt und aus dieser Liebe durch die Gnade die Buße geboren, dann folgt die Einhauchung des hl. Geistes oder die Eingießung der Gnade in den Sakramenten, und aus ihr kommen die Verdienste. Und beide zusammen, Gnade und Verdienste, machen jene Steigerung der Vollkommenheit möglich, bei der die mystische Vereinigung erfolgen kann. Diese gründet sich also nicht auf eine ewige Beziehung der Seele zur Gottheit, wie etwa im Neuplatonismus, sondern auf die kirchlichen Heilsmittel und Gebote und damit auf das geschichtliche Heilswerk Christi, das eben die Gnade beschafft hat.

Trotzdem wird man die Beziehungen zum Neuplatonismus und zu seiner Mystik leicht entdecken; hat doch Hugo nicht allein die Augustinische, von Neuplatonismus erfüllte Überlieferung hinter sich, sondern auch den Areopagiten recht eigentlich zum zweitenmal in die abendländische Kirche eingeführt. So ist denn nicht

nur die Seele schon in ihrem natürlichen Stand gewillt, im Fluß der Dinge, in der Vergänglichkeit der Welt das Bleibende und Unveränderliche, das wahre Sein zu fassen, was doch die Grundlage der ganzen hellenischen Mystik ist, sondern es wird auch der charakteristische Weg eingeschlagen: von der Welt in die eigene Seele und durch sie zu Gott.

Neuplatonischer Einfluß wirkt schließlich auch darin nach, daß alles nur bezogen ist auf Gott. Der Bräutigam ist nicht Christus, sondern der Vater, der Schöpfer und der Urheber des Erlösungswerks. Allerdings gehört zu dem, was der Bräutigam für die Seele getan hat, auch seine Erniedrigung, sein Leiden und Sterben ($15_{32.\ 36-41}$. 16_{27}. 17_{1} u. a.); ja ausdrücklich wird dabei Christus genannt (17_{29}). Aber es ist doch Gott, der für sie gestorben ist (17_{4-6}). Sie ist die Braut Gottes (20_{11}). Schöpfung und Erlösung haben dasselbe Subjekt ($15_{32.\ 33}$ u. a.). Die Person des Mittlers Christus wird also so unselbständig, daß auch in den seltenen Fällen, da sie sichtbar wird, doch überall der Vater durchscheint und sie aufzulösen droht. Auch die einzelnen Züge des Lebens und Leidens Jesu kommen nicht in Betracht. Welch ein Gegensatz gegen die Predigten Bernhards über das Hohelied! Und doch klingt das Hohelied auch hier immer wieder an in dem Bräutigam, seinem Schlafgemach und seinen Umarmungen, in der ganzen erotischen Färbung. Und dabei ist noch ein anderer Zug mit der bernhardinischen Mystik gemeinsam. Alles ist, zum Teil mit großer Breite, darauf angelegt, Schöpfung und Erlösung als Gabe des Bräutigams gerade für sie, diese einzelne Seele, nachzuweisen. Darauf beruht ja eben das ganze bräutliche Verhältnis. Und das hat sich durch die Jahrhunderte erhalten in der ganzen Linie der bernhardinischen Jesus-Mystik und ihrer Hohenliedsformen. Es ist ein wesentliches Stück der mittelalterlichen mystischen Methode, ein Mittel, nicht nur um die Werke Gottes und die Liebe Christi der einzelnen Seele recht eindrucksvoll zu machen, sondern auch um den Grund zu jenem bräutlichen Verhältnis zu legen.

II.

Auch De vanitate mundi hat es mit einer Seele zu tun, die noch im Irdischen befangen ist. Aber die „Vernunft“, die mit ihr das Gespräch führt, ruft sie zu sich empor, auf eine geistige Warte

(27 22), von der aus sie die Welt sehen soll, wie sie wahrhaft ist. Auf dieser Höhe, da sie sich bemüht, an nichts mehr in Begierde zu hängen, steht sie auf einmal mit ihrer Betrachtung über allem (28 1—4). Auch da scheint ihr die Welt sehr schön, ein Werk Gottes (28 10), die Werke der Menschen bewundernswert (19. 35). Aber die Vernunft weist sie sofort zurecht: sie hat noch nicht die Würde des Menschen und die Wertlosigkeit seines Werks erkannt. Hätte sie das, so könnte sie sich nicht darüber wundern, daß der Mensch solches machen kann, sondern nur darüber, daß er darauf vertrauen kann (28 19—21). Daraus ergibt sich für die weiteren Ausführungen das doppelte Thema: die Würde des Menschen und die Wertlosigkeit seiner Werke. Der zweite Punkt wird zuerst behandelt (28 33). Die Erörterung füllt das erste Buch und scheinbar auch den Anfang des zweiten. In Wirklichkeit aber leiten dessen erste Kapitel nur über zur Würde des Menschen, der Stellung und Art seines Herzens [1], wovon 39 10 ff. zu reden beginnt.

In fünf prächtigen Bildern wird nun die Unbeständigkeit alles menschlichen Tuns und Schaffens vorgeführt: Schiffahrt, Karawane, reiches Haus, Hochzeit und Ehe, Schule [2]. Jedesmal sieht die Seele zuerst ein glänzendes, glückliches Treiben. Dann aber wandelt sich die Szene oder schildert, bei den beiden letzten, die Vernunft die Kehrseite. Und jedesmal ist das Ergebnis, das die Seele selbst zieht: „Vanitas est et vanitas vanitatum." Unbegreiflich, daß man darauf trauen, um elenden Gewinns willen sich solchen Gefahren von Leib und Leben aussetzen (29 20 f. 24 f. 30 11. 36 f. 31 21 f. 32. 35 usf.) oder die weit überwiegenden Übel, die mit dem heftig begehrten Gut verbunden sind, übersehen (31 21 f. 32. 35 usf. 32 33 ff.), oder die seelischen Schädigungen, die von daher drohen, verkennen konnte (34 32 ff.).

In großartiger Rede faßt dann im zweiten Buch die Vernunft den Eindruck dieser Vergänglichkeit aller Dinge zusammen: von

1) „cor", denn anima ist ja die eine Person des Gesprächs, die erst in ihr Inneres geführt werden muß. Doch steht z. B. 39 10. 15. 22 auch animus für cor.

2) Ich möchte besonders auch auf dieses letzte Bild verweisen. Es zeigt uns ohne Zweifel das Leben in einer Kloster- oder Stiftsschule, wie sie Hugo als Scholastikus von St. Viktor unter sich hatte. Freilich handelt es sich nicht bloß um den Unterricht in den Artes, sondern auch um Malereien auf Pergament, also künstlerische Ausstattung von Handschriften, um musikalische Übungen, Entwerfen von Bauplänen (?).

dem Strom, der ohne Aufenthalt abwärts fließt dem Untergang entgegen, der alles vor uns verschlungen und uns allein übrig gelassen hat, von jener Welt, die wir, als sie war, liebten und gerne festgehalten hätten, und die wir jetzt, da sie nicht mehr ist, immer noch lieben und doch nicht zurückrufen möchten, weil sie nun zu Hause ist, während wir noch in der Fremde sind (36 16—38 16).

Darauf erwacht auch in der Seele die Sehnsucht nach dem Künftigen und Beständigen. Sie liebt an den Dingen eben ihre Vergänglichkeit, weil ihr aus der das Verlangen erwächst, auch hinüberzugehen (38 17—26). Denn das Beste ist, wie sie nun sieht, aus dieser Welt wegzufliehen und eine sicherere und beständige Wohnung zu suchen. Sie fragt nur, wie sie das möglich machen könne (38 27—34). Daß diese Frage für sie eine Wendung bedeutet, zeigt vor allem der spätere Rückverweis auf sie (40 27—29): sie hat, als sie so fragte, wirklich angefangen, heftig zu wollen, aber in keiner Weise finden können, wohin sie denn nun von hier weg fliehen solle.

Die Antwort auf diese Frage nach dem Weg zur Rettung[1] beginnt nun die Vernunft mit dem Gleichnis, daß die Welt eine Sintflut abwärts strömender Wasser sei, ihre Liebhaber Schiffbrüchige, die auf ihr mit herabgerissen würden, während ganz oben bei Gott alles in unveränderlicher Ewigkeit bestehe (38 35—39 5). Sie gewinnt also einen Aufbau von drei Stufen: oben Gott, unten die Welt, in der Mitte der menschliche Geist, der durch seine Würde[2] über die Vergänglichkeit drunten emporragt, aber zu der wahren Unvergänglichkeit bei Gott noch nicht kommt (39 5—14).

Hier wird eine Erörterung eingeschoben, die den Gedanken des Soliloquium (6 3—6) wiederholt, daß die Seele die Art dessen annehme, womit sie in Verlangen und Liebe verbunden sei[3]: Das Eintauchen der Begierde in das Vergängliche reißt sie in unendliche Zerstreuungen, zersplittert sie in sich selbst; durch die Abwendung davon und die Erhebung zum Oberen wird sie wieder in sich gesammelt, bis sie durch die Einkehr bei der wahren und einzigen Unveränderlichkeit, bei Gott, selbst unveränderlich wird und die ewige

1) So bezeichnet sie selbst den Gedankengang 40 34—36.

2) „conditionis suae excellentia". Vgl. 28 29 und wieder 41 21.

3) So öfters, z. B. auch 42 20—22. Es ist also ein für Hugo wichtiger Gedanke.



Ruhe gewinnt (39_{15-30}). Also zu unterst die Welt mit ihrer Vergänglichkeit, zugleich die grenzenlose Vielheit, zu oberst Gott, das Ewig-Beständige, die höchste Einheit; zwischen beiden wieder der Mensch in Gefahr, von der Welt verschlungen zu werden, aber dazu bestimmt, zu Gott zu kommen und sein unveränderliches Wesen anzunehmen.

Das Bild von dem Strom, der hinabfließt und mit seinen Überschwemmungen ein großes Meer, eine Sintflut bildet, wird dann von neuem aufgenommen (39_{31}), und nun erscheint das menschliche Herz als die Arche, die auf ihr schwimmt, im Bild einer Pyramide: unten die breite Fläche, die auf der Flut der Vergänglichkeit aufsitzt und dann allmählich sich nach oben zuspitzt, so daß sie dann ganz oben sich mit Gott berührt, der gleichsam auf ihrer Spitze sitzt als ihr Steuermann, zugleich aber ihr Anker und ihr Hafen (39_{31}—40_{19}), also ihr Lenker, ihre Sicherheit und ihr Ziel ist.

Dieses Gleichnis gibt der Seele Rätsel auf, die sie nicht lösen kann, weil sie am Wortlaut der Ausführungen der Vernunft hängen bleibt. Die Vernunft erklärt daher, wie sie es meint, und kommt dadurch auf den Kern der ganzen Mystik.

In unsichtbaren und geistlichen Dingen bedeutet das Oberste das Innerste. Zu Gott emporsteigen heißt also zu sich selbst eingehen und im innersten Punkt durch sich selbst hindurchgehen zu Gott. Umgekehrt: wer durch die Sinne des Fleisches zu den sichtbaren und vergänglichen Dingen aus sich herausgeht, steigt von seiner Höhe zum Untersten hinab. Das Innere ist also das Nächste, Oberste, Ewige, das Äußere dagegen das Untere, Entfernte, Vergängliche. Ins Innere zurückkehren heißt von unten emporsteigen zum Obersten und aus der Zerstreuung des Verworrenen und Wandelbaren im Obersten sich sammeln. Weil aber diese Welt außer uns, Gott in uns ist, so bedeutet die Rückkehr aus der Welt zu Gott, der Aufstieg von unten nach oben den Durchgang durch uns selbst (41_{10}—41_{33}).

Das versteht die Seele, und nun erhebt sich in ihr das Verlangen, in diese rettende Arche ihres Herzens einzugehen, und sie fragt, wie sie das anstellen könne (41_{33-39}).

Der Weg, den die Vernunft ihr darauf angibt, entspricht zunächst den obigen Ausführungen: das Herz aus der Liebe zum Welt-

lichen und Wandelbaren lösen und zu der des Ewigen führen, vom Unteren zum Oberen erheben, von der Vielheit zur Einheit, zu sich selbst sammeln! Das geschieht durch Sehnsucht nach dem Ewigen, Betrachtung seiner selbst und die Stufen der Tugenden (42_{1-5}), vor allem aber durch Betrachtung (meditando 42_{28}) der Werke oder Geheimnisse (sacramenta) der Menschwerdung und Erlösung, die den gefallenen Menschen wieder aufrichten sollen (42_{16-35}). Sie dienen vor allem dazu, den Menschen, der durch verkehrte Liebe zu den Werken der Schöpfung „zerstreut“ war, wieder zu sammeln. Denn sie sind zwar viele, aber nicht unendlich viele: sie sollen also den Menschen, der die volle Beständigkeit und Einheit noch nicht ertragen kann, durch ihre Mannigfaltigkeit anregen, aber durch ihre „Wenigkeit“ sammeln und durch ihre Sichtbarkeit ihn gewöhnen zur Betrachtung Gottes (42_{15}—43_{31}).

Nun wird die Arche, die ursprünglich das Herz des Menschen gewesen war, zum Bild des ganzen Erlösungswerks und seiner Heilsanstalt. Sie soll nach ihrer Länge (dem geschichtlichen), ihrer Breite (dem allegorischen), ihrer Höhe (dem tropologischen Sinn) betrachtet werden[1]. Und Seele und Vernunft schicken sich nun an, „in dieses heilbringende Gemach“ einzutreten (44_{21})[2], den Übeln draußen zu entfliehen und die Wonnen der Süßigkeit Gottes darin zu finden, in dem Haus Gottes, dem Weinkeller, in den der König seine Braut führt[3]. In ihr geborgen können sie mit Gottes Hilfe alle Freuden der Welt verachten und brauchen all ihr Unglück nicht zu fürchten (44_{1-28}).

Es folgt dann noch ein liebenswürdiges, idyllisches Bild von diesem Leben im Vaterhaus (45_{21}—46_{24}), das zum Ausdruck bringt, wie sich da alles in einem ungestörten, heiteren Glück und in der Gemeinschaft mit dem Vater, seinen Gütern, seinen Hausgenossen abspielt und sich kein anderes Verlangen mehr einstellt, als ewig so zu bleiben.

---

1) Vgl. die Schrift De arca Noë morali (Migne, P. L. 176, 617 ff.), wo dieselbe Doppelheit ist. Vgl. 1, 2 (621 D und 622 C). Auf diese Schrift verweist Hugo selbst in De vanitate (44_{18-20}).

2) Vgl. auch 45_{19}: Habitaculum istud interius, quod propter varias rerum similitudines nunc archam nunc domum appellare solemus.

3) Cant. 1_{3}.

Dann aber beginnt die Wanderung durch die Arche: Gottes Wirken von Ewigkeit her durch die Geschichte des Alten Testaments und der Kirche hindurch bis zum Ausblick auf das himmlische Jerusalem[1].

Die Grundelemente auch dieser Schrift liegen klar vor Augen. Wiederum ist es die Entwicklung oder Erziehung einer Seele, die noch nicht von der Welt losgekommen, aber doch dem Höheren zugänglich ist. Alsbald nachdem sie die Nichtigkeit der Welt erkannt hat, erwacht in ihr die Sehnsucht nach dem Ewigen. Im weiteren Fortschritt erkennt sie, daß es sich um die Einkehr in sich selbst und die Beschäftigung mit dem Ewigen handelt. Und der Weg dazu ist vor allem die Betrachtung der Geheimnisse der Erlösung. Auf diesem Weg wird sie zum Ziel gelangen, zu den verborgenen Wonnen in der Einsamkeit mit ihrem Bräutigam Gott.

Ausgangspunkt und Ziel sind also dieselben wie im Soliloquium. Ebenso auch die Grundelemente: Welt, Seele, Gott, und aus der Welt durch die Seele zu Gott.

Dazu ist in beiden Schriften das Ziel, die Seele vom Wechselnden, Vergänglichen, Vielen zum Beständigen, Ewigen, Einen zu führen. Das war der immer wiederkehrende Gedanke im Soliloquium: die Liebe der Seele soll diesen Gang nehmen, weil der Gegenstand ihrer Liebe sie selbst in sein Wesen umbildet. Auch De vanitate mundi ist auf diesen Gegensatz von Vergänglichem und Bleibendem gebaut. Das wahre Glück hängt an der Beständigkeit (29_{10}). Und Gott ist der Ewige, Unveränderliche. Das Wesen der Welt aber ist der stete Fluß, das Vorüberrauschen und Vergehen, das Zusammenbrechen, der Trug. Dieser Gegensatz aber fällt (nach 1 Kor. 4_{18}) zusammen mit dem des Unsichtbaren und Sichtbaren (43_{20-22}) und wiederum mit dem der Einheit und Sammlung und der Zerstreuung und Zersplitterung. Darum ist das Ziel der Mystik, daß das Herz selbst unwandelbar werde, indem es zur einen und höchsten Unwandelbarkeit, Gott, kommt ($39_{24.\,25}$). Stärker noch als im Soliloquium treten hier die Grundlagen der neuplatonischen Mystik hervor: das ethische Moment der Liebe, das im Soliloquium geherrscht hatte, tritt scheinbar zurück, alles ist auf den Gegensatz

1) Die Wanderung ist freilich sehr viel dürftiger und nüchterner, als man nach der Vorbereitung denken sollte.



des wahrhaften und des trügerischen Seins, der Einheit und der Vielheit gestellt.

So sieht es denn auch vielfach so aus, als ob die mystische Gemeinschaft zwischen Gott und der Seele ganz auf der ewigen Natur der Seele, auf ihrem ursprünglichen Zusammenhang mit Gott beruhte. Darüber führt an sich auch nicht hinaus, daß die sittliche Zubereitung der Seele durchweg vorausgesetzt wird. Denn wir bleiben dabei doch zunächst noch ganz auf dem Gebiet des einfach sittlich Guten. Vor allem aber scheint die ganze Stellung der Seele zwischen Gott und der Welt in diese Richtung zu weisen: sie ist durch ihre sinnliche Seite der Welt zugekehrt, durch ihre Geistigkeit aber der Einheit Gottes. Der Weg zu Gott ist nichts anderes als das neuplatonische „colligi in unum" aus der Welt Vielheit zu Gottes Einheit (z. B. 40 $_{5}$). Und sie kommt dazu, indem sie immer tiefer in sich selbst, in ihren Grund hinab- oder in ihre oberste Spitze emporsteigt. Denn da ist dann gleichsam eine Türe, die sie nur zu durchschreiten braucht, um bei Gott zu sein [1].

Aber nun zeigt sich doch, daß bei diesem Eindringen in die Gemeinschaft Gottes immer an die christliche Seele gedacht ist, die Seele also, die schon die Gnade des heiligen Geistes in sich trägt. Denn wie Hugo nun den Weg der Seele einerseits zur Zerstreuung und anderseits zur Sammlung zu beschreiben anfängt (42 $_{25}$), da unterscheidet er sofort die Werke der Schöpfung, der Welt und die der Erlösung, der Wiederherstellung nach dem Fall. Das unterscheidet die Erwählten von den Verworfenen, daß diese sich an die Welt hängen und mit ihr vergehen, jene sie verachten und zum Ewigen aufsteigen (43 $_{6-11}$). Die Werke der Erlösung, die sacramenta salutis suae, werden eben das Mittel, die Seele zu sammeln, die Wegweiser von der Vielheit zur Einheit, weil sie zwar viele, aber nicht unendlich viele sind (43 $_{11-20}$). Sie führen aus der Sichtbarkeit in die unsichtbare Welt, weil sie wie die Werke der Schöpfung sichtbar sind und doch — darf man hin-

1) 41 $_{15}$: Ascendere ergo ad Deum hoc est intrare ad semetipsum, et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam seipsum transire. Qui ergo seipsum, ut ita dicam, interius et intrinsecus penetrans transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit. 41 $_{27}$: Quia vero mundum hunc extra nos, Deum autem intra nos esse cognoscimus, ab hoc mundo ad Deum revertentes et quasi ab imo sursum ascendentes per nosmet ipsos transire debemus.



zufügen — die Bestimmung für die unsichtbare Welt in sich tragen (43 20—23). Und sie dienen endlich dazu, den Menschen emporzuführen, weil sie in sich selbst in der Weise abgestuft sind, daß in ihnen Menschen, Engel und Gott selbst wirksam waren (43 23—31).

Deutlich tritt hier die Mystik des Areopagiten hervor, die schon ganz auf das kirchliche Sakralsystem und das dahinter stehende Werk des Gottmenschen gebaut ist.

Allerdings sind jene „sacramenta" nicht das, was wir als Sakramente bezeichnen: es handelt sich ja nicht um ihren Gebrauch, sondern um ihre Betrachtung, und sie stammen ja zum Teil von Menschen und Engeln. Es sind also eben die geheimnisvollen Werke der Erlösung, alles was zur Geschichte und zum Bestand des Heilswerks gehört, die Fleischwerdung des Worts (42 34. 35), die Christenheit mit ihrem Haupt Christus (43 38. 39), die heilige Schrift (43 40. 41), das Gesetz Moses und das Christi (44 7—9) und ihre geschichtliche, allegorische und tropologische Erklärung (44 15—18). Und endlich wird doch auch deutlich auf die Sakramente im Sinn der Heilsmittel, insbesondere den Empfang des Altarsakraments angespielt [1].

So geht denn auch in De Vanitate der Weg zu Gott nur durch die Kirche, d. h. nicht durch die ewige Natur der Seele, sondern durch die Seele, die sich durch die Heilsmittel der Kirche, also auf Grund des Werkes Christi von der Vielheit und Unbeständigkeit der Welt löst und die Einheit und Vollkommenheit Gottes erreicht. Beide Schriften stimmen auch darin überein, daß sie das höchste und allein wahre Gut und die Scheingüter einander gegenüberstellen. Nur fassen sie die Aufgabe, zu diesem höchsten Gut zu führen, an verschiedenen Punkten an: De Vanitate will zeigen, daß alle Güter der Welt Täuschung sind und zusammenbrechen müssen, das Soliloquium aber, daß nur eine Liebe ihrer würdig ist, die zu Gott.

---

1) 47 3—6: „Has delicias in domo Dei extrinsecus habemus, exceptis illis singularibus epulis, quibus mater gratia nos intrinsecus cotidie saginat et reficit", verglichen mit Soliloquium 20 30—34: „Post haec . . . ad mensam venis et percipis ibi alimentum corporis et sanguinis Christi quo interius saginata atque refecta" usw.



Eine unbekannte Konstitution Gregors IX. zur Verwaltung und Finanzordnung des Kirchenstaates

Von Karl Hampe, Heidelberg

Unter den lebenden deutschen Forschern hat sich keiner dauernder und erfolgreicher um die Geschichte des Kardinalkollegiums bemüht, als Karl Wenck. Den vorläufigen Rahmen, den er einst in seinem frühen Aufsatz der Preußischen Jahrbücher Bd. 53 (1884) abgesteckt hatte, hat er in mehrfachen Untersuchungen und kritischen Besprechungen immer reicher ausgefüllt und noch vor kurzem in seinen zu der Kehrfestschrift „Papsttum und Kaisertum“ beigesteuerten Forschungen über die Päpste des ausgehenden 12. Jahrhunderts manche wertvollen Beobachtungen hinzugefügt[1]. Wiederholt hat er dabei auf die engen Zusammenhänge hingewiesen, die zwischen Ausdehnung, Gestaltung, Machtübung des Kollegiums und seinem finanziellen Unterbau bestehen[2]. Leider ist ja das Quellenmaterial für diese Ordnungen bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts hin bei aller sonstigen Reichhaltigkeit erstaunlich dürftig. Solche Verfügungen der Kurie waren eben nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern gewissermaßen nur für den Hausbedarf erlassen. Gingen sie da durch irgendwelche bösen Zufälle zugrunde, oder waren sie aus irgendwelcher Ursache nicht ins Register eingetragen, so traten keine anderen Vervielfältigungen ergänzend in die Lücke, und sie bleiben uns damit verloren. Eine derartige Konstitution möchte ich hier der Vergessenheit entreißen und der Forschung Wencks und anderer Gelehrten zur Verfügung stellen.

Ich verdanke den Hinweis darauf einer gründlichen Dissertation, die mir eben von meiner Schülerin Frau Dr. Emmy Heller über den Kardinal Thomas von Capua und seine „Summa dictaminis“ eingereicht ist. Auf deren sonstige wertvollen Ergebnisse kann ich hier nicht eingehen und will nur hervorheben, was für die Beurteilung der unten mitzuteilenden Konstitution in Betracht zu ziehen ist: Die 623 Stücke, die den Grundstock der in einzelne

1) Vgl. die Anzeige in ZKG. N. F. 8, 1926, S. 124f.

2) Vgl. namentlich Gött. Gel.-Anz. 1900, nr. 2, S. 164ff.



Bücher geteilten, nur erst zum geringen Teile gedruckten Formularsammlung bilden, entstammen mit wenig Ausnahmen der wirklichen Korrespondenz des Kardinals, oder es sind Briefe aus der päpstlichen Kanzlei, die er entweder selbst konzipiert hat oder die sonst von dort in seine Hände gekommen sind. Ein Vergleich derjenigen Papstbriefe, die auch in die päpstlichen Registerbände eingetragen worden sind, mit diesen Einträgen erweckt die günstigsten Vorstellungen für die Wiedergabe in der Summa; geringe Abweichungen erklären sich durch Anlehnung der Summa an das Konzept statt an die dem Register zugrunde liegende Reinschrift. So wird man auch den dort allein überlieferten Papstbriefen das größte Vertrauen entgegenbringen. Die Summa verdankt ihre uns bisher allein bekannte Gestalt in zehn Büchern freilich nicht mehr dem 1239 verstorbenen Kardinal Thomas selbst, sondern erst einem späteren Bearbeiter, als den E. Heller den Kardinal Jordan von Terracina († 1269) überaus wahrscheinlich macht. Von diesem sind denn auch die Stücke eingeschoben, die nachweislich erst nach dem Tode des Kardinals Thomas entstanden sind, nämlich sechs Papstbriefe, ein kurzes Exordium und 13 Privatschreiben, dazu vielleicht noch das eine oder andere derjenigen Stücke, die sich weder der Datierung noch dem Inhalt und Stil nach sicher als Eigentum des einen oder anderen Kardinals bestimmen lassen.

Dies vorausgeschickt, gebe ich nun zunächst den Wortlaut der unbekannten Papstkonstitution wieder, die sich in Buch IX Nr. 2 unter dem Rubrum: „Constitutio, ut patrimonium ecclesie Romane semper committatur alicui ex fratribus gubernandum“ findet, muß aber noch einiges über die benutzten Handschriften bemerken. Die Verbreitung der Summa ist, wenn sie sich auch mit der des Peter von Vinea nicht vergleichen läßt, immerhin in den europäischen Ländern so weit verzweigt, daß sich zumal in den hinter uns liegenden ungünstigen Jahren eine vollständige Heranziehung der Handschriften für Frau Heller von vornherein verbot und für ihre nächsten Zwecke auch nicht notwendig war. So kam für sie und auch für den folgenden Abdruck nur eine durch praktische Gesichtspunkte nahegelegte, etwas willkürliche Auswahl in Betracht, die indes einigermaßen ausreicht um einen ziemlich einwandfreien Text herzustellen. Es sind für das fragliche Stück diese Handschriften:

Melker Klosterbibl. G 38 saec. XIV (= Me).
Wiener Hofbibl. lat. 447 saec. XIV (= W 1). Diese beiden nach alter Abschrift und Kollation der Mon. Germ. hist.
Müncheuer Hof- und Staatsbibl. lat. 15723 saec. XIII (= M).
Berner Stadtbibl. 69 saec. XIV (= B).
Erlanger Universitätsbibl. 563 saec. XIV (= E).
Pariser Nationalbibl. lat. 4042 saec. XV (= P 1); lat. 8603 saec. XIV (= P 2); lat. 8649 saec. XIV (= P 3), alle drei nach alter Kollation der Mon. Germ. hist.

Ich hebe von den zahlreichen Varianten nur die bemerkenswertesten heraus.

Die Konstitution lautet:

Habet utilitas stimulos, acutius illos sollicitans, quos[1] specialius respicit interesse. Sane per rectores extraneos ecclesie Romane[2] patrimonium hactenus gubernatum[3] multe negligentie paruit[4] multoque dispendio fuit[5] expositum multiplici[6] distractione[7] multorum, qui commoda sibi, non se commodis patrimonii applicabant. Hinc est, quod de communi fratrum nostrorum consilio presenti sanctione[8] statuimus[9], ut semper deinceps aliqui[10] ex[11] fratribus nostris per tempora totius[12] patrimonii regimini[13] deputentur[14], qui gubernantes[15] in equitate ac iustitia universa diligenti custodia servent[15], habita occupata defendant[15] et alienata sollicite revocent[15] et restaurare non negligant[15] dissipata, papa qui pro tempore fuerit de[16] fratrum suorum consilio[17] ministrante. Custodiam vero arcium personis ecclesiasticis providis et fidelibus papa committet. De proventibus autem deductis expensis fiat divisio in tres partes, quarum una cedat camere pape[18], secunda fratribus, tertia ecclesie Romane thesauro[19] communibus ipsius[20] ecclesie Romane necessitatibus de fratrum suorum consilio applicanda.

---

1) quorum P3.
2) So nur W1; die and. Hss. haben statt ecclesie Romane: esse Romanum. 3) So nur P1, P3; fehlt in den and. Hss.
4) patuit P2. 5) So nur E u. P2; d. and. Hss. haben fovit.
6) et multiplici W1, W2, M, E, P1, P2; in multiplici P3.
7) Verbess. in distinctione W2; discussione M; dispensatione P3.
8) constitutione B.
9) sancimus B; sancimus verb. in statuimus W2; sancimus vel statuimus P2, P3.
10) So Me, B; aliquis M, alicui d. and. Hss.; aliqui ... regimini deputentur etc. dürfte doch vorzuziehen sein statt: alicui ... regimen deputetur etc. 11) de W2, B. 12) fehlt B.
13) regimen P2, P3; regiminum E. 14) deputetur M, E, P3, comittatur P2.
15) gubernans ... servet ... defendat ... revocet ... negligat M, E, P3.
16) fehlt Me, W1, W2, M, B, E, P2. 17) consilium Me, consilia P2.
18) domini pape W2; papali P1, P2, P3. 19) thesaurario W2.
20) fehlt Me, M, B, E, P1, P2, P3.

Wie ist diese Konstitution zu bewerten? Welchem Papste ist sie zuzuschreiben? In welche Zeit ist sie zu setzen?

Ich bemerkte schon, daß die Überlieferung in der Summa des Thomas von Capua vertrauenswürdig ist. Auch die Form kann nicht den mindesten Anstoß erregen. Überdies steht das Stück inmitten echter bekannter Papstbriefe. Vorauf geht ein Schreiben Honorius' III. von 1220; es folgen mehrere Verfügungen Gregors IX. aus den dreißiger Jahren. Schon wegen dieser Stellung ist es nicht wahrscheinlich, daß unsere Konstitution etwa zu jenen erst von Jordan von Terracina eingereihten späteren Stücken gehören sollte; sondern es ist von vornherein eher anzunehmen, daß sie aus den Materialien von Thomas selbst stammt, also in die Zeit der Pontifikate Honorius' III. und Gregors IX. gehört und vor das Todesjahr des Kardinals Thomas 1239 zu setzen ist.

Genauere Anhaltspunkte gewinnen wir aus dem Inhalt des Stückes. „Durch auswärtige Rektoren bisher gelenkt, ist das Patrimonium der römischen Kirche arger Vernachlässigung verfallen und mannigfachen Verlusten ausgesetzt durch vielfältige Verschleuderung vieler, die sich selbst die Vorteile zuführten, statt sich den Vorteilen des Patrimoniums hinzugeben." Wann bestand ein derartiges Regiment auswärtiger Rektoren, das für den engeren Kirchenstaat als eine schlimme Verfallszeit gelten mußte?

Am 27. Januar 1227 verkündete Honorius III., daß er dem Franzosen Johann von Brienne, Titularkönig von Jerusalem, die Pflege, Regierung und Bewachung des Kirchenstaats von Radicofani bis Rom mit Ausnahme der Mark Ancona, des Herzogtums Spoleto, von Rieti und Sabina, also das tuszische Patrimonium und die Tibergrafschaften übergeben habe, und gebot, ihn als seinen und der römischen Kirche Statthalter zu achten [1]. Gregor IX. bestätigte ihn am 5. April 1227 in dieser Rektorenstellung [2], die dann auch auf das Herzogtum Spoleto ausgedehnt worden ist [3]. Die Bestätigung geschah, „sowohl um den König zu ehren, als auch um für den Frieden zu sorgen". Das erste umschreibt Richard von S. Germano etwas materieller mit den Worten: „pro vite sue sustentatione" [4], und dieser Unterhalt wird für den Titularkönig von Jerusalem, der bald auch noch zu dem ebenso brotlosen, aber doch

1) Reg. Imp. V, 6663. 2) R. J. V, 6678. 3) Vgl. R. J. V, 13088.
4) M. G. SS. XIX, 347.

einen gewissen Glanz erfordernden Amte eines lateinischen Kaisers von Konstantinopel in partibus infidelium erwählt wurde[1], überdies ja auch Schwiegervater Kaiser Friedrichs II. war, nicht ganz gering gewesen sein. Das zweite aber, die Friedenswahrung, wurde durch Bann und Krieg gegen den staufischen Kaiser vereitelt. Rüstungen und Heerführung gegen das benachbarte Sizilien unter Johann von Brienne setzten natürlich dem Kirchenstaat übel zu.

Jene Konstantinopolitaner Aussichten, zu deren Verwirklichung die Überfahrt auf den 1. August 1231 geplant wurde[2], werden Johann nach dem Frieden von S. Germano zur Niederlegung des Rektorenamtes bewogen haben. An seine Stelle aber trat wieder ein Ausländer: sein französischer Landsmann Bischof Milo von Beauvais, der im Frühjahr 1230 auf den Hilferuf des Papstes mit Kriegsmannen in Mittelitalien erschienen war und nun für seine Bereitwilligkeit anderweitig beschäftigt und belohnt werden sollte. Seine Hauptttätigkeit war seit dem 25. September 1230 die eines Rektors der Mark Ancona und des Herzogtums Spoleto[3]. Jedoch er bezeichnete sich daneben auch als „Rektor des Patrimoniums S. Petri"[4]. Zu seiner Finanzführung erweckt es kein besonderes Zutrauen, daß der Papst auf sein Ansuchen am 5. Oktober 1230 der Geistlichkeit seines Bistums befahl, zur Schuldentilgung seiner Kirche drei Jahre lang je 1500 Mark aufzubringen[5]. Hat er etwa sein Rektorenamt zur Aufbesserung eigener Finanzen mißbraucht? Jedenfalls haben sich am 15. Mai 1232 acht Städte der Mark mit Ancona an der Spitze „zu Ehren der römischen Kirche und des Papstes" untereinander verbunden, um sich „aller Bedrückungen des Bischofs Milo von Beauvais, päpstlichen Rektors, und seiner Boten gemeinsam zu erwehren und kein vereinzeltes Abkommen mit ihm zu treffen, sich auch durch Boten bei ihren Klagen am Hofe des Papstes unterstützen zu wollen[6]. Diese Beschwerden scheinen an der Kurie Eindruck gemacht zu haben; schon Ende 1232 war Milo nicht mehr Rektor der Mark[7]. Aber inzwischen war der engere Kirchenstaat in eine ganz gefährliche Krise geraten durch den ernstlichen Versuch der Römer, die dortigen Herrschaftsrechte

1) Vgl. R. J. V, 6758 und 13016. 2) R. J. V, 6850. 3) R. J. V, 6822.
4) R. J. V, 13063 vom 4. Febr. 1231. 5) R. J. V, 14833.
6) R. J. V, 13097 vom 15. Mai 1232.
7) R. J. V, 13117. Milo starb 1234, vgl. M. G., SS. XXIII, 936.

allenthalben den Händen des Papstes gewaltsam zu entwinden [1], sich Latium und im Konflikt mit Viterbo auch das römische Tuszien völlig zu unterwerfen. Schon am 21. Oktober 1232 klagte Gregor dem Kaiser, wie sehr infolge dieses Streites das ganze Patrimonium verwüstet sei [2]. Die vorübergehende Aussöhnung des Papstes mit den Römern vom Frühjahr 1233 brachte keine Besserung. Es bedurfte durchgreifender Entschlüsse, wenn das Papsttum die historische Stätte seiner zentralen Wirksamkeit nicht ganz verlieren wollte.

In diesen Zusammenhang gehört, meine ich, unsere Konstitution, die auf Grund eines Konsistorialbeschlusses bestimmt, daß künftig die Verwaltung des Patrimoniums Petri nur noch in die Hände von Kardinälen gelegt werden solle, damit sie es in Billigkeit und Gerechtigkeit lenken und erhalten, besetzte Gebiete verteidigen, entfremdete zurückbringen, zerrissene wiederherstellen. Auch die Bewachung der Burgen sollte nur umsichtigen und getreuen Geistlichen anvertraut werden.

In der Tat ist nun am 1. August 1234 die Leitung des Patrimoniums dem energischsten und kriegerischsten der Kardinäle Rainer von S. Maria in Cosmidin übergeben worden „pro defensione patrimonii b. Petri et ecclesiastice libertatis“ [3]. Auch in der Mark Ancona fungieren nun Kardinäle als Rektoren: Johann Colonna (schon seit Ende 1232) und Sinibald Fieschi (seit Oktober 1235), während im Herzogtum Spoleto der päpstliche Subdiakon und Kapellan Alatrin noch weiter das Rektorenamt bekleidet. Auf Spoleto erstreckt sich auch der Begriff „Patrimonium“ in unserer Konstitution streng genommen nicht [4].

Die zeitliche Ansetzung kurz vor den 1. August 1234 erfährt nun erwünschte Bestätigung durch eine weitere Erwägung. Unsere Konstitution enthält die außerordentlich wichtige finanzielle Anordnung, daß von den Nettoeinkünften des Patrimoniums je ein Drittel der päpstlichen Kammer, dem Kardinalskollegium und dem Schatz der römischen Kirche, der nach Rat der Kardinäle für die gemein-

1) Vgl. die Hauptzüge bei Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter, Bd. V [3], S. 161 ff.

2) R. J. V, 6917 v. 21. Okt. 1232. 3) R. J. V, 7033.

4) Vgl. z. B. Mon. Germ. Ep. pont. sel. I, 732, Z. 1: „per patrimonium et ducatum Spoleti.“

samen Bedürfnisse der Kirche zu verwenden ist, zufließen soll. Damit werden also die Kardinäle an den Einkünften und also auch an dem Besitzstande des Patrimoniums unmittelbar interessiert.

Das führt uns auf die längst bekannte, in das päpstliche Register eingetragene Konstitution „Rex excelsus“ vom 16. Januar 1234, durch die jede Veräußerung von Gütern des Kirchenstaates von der Zustimmung der Kardinäle abhängig gemacht wird, — ein Vorbild für die spätere Bestimmung über die kurfürstlichen Willebriefe bei Veräußerung von Reichsgut im römisch-deutschen Imperium. Ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Konstitutionen ist da doch überaus wahrscheinlich. Weil solche Veräußerungen nunmehr in die Einkommensverhältnisse der Kardinäle eingreifen, muß ihre Zustimmung eingeholt werden. Eines bedingt immer das andere: zur Erhaltung des schwerbedrohten Patrimoniums empfiehlt es sich, seine Leitung nur noch in die Hände von erprobten Kardinälen zu legen; für solche Mühewaltung fließt dem Kollegium ein erheblicher Teil der Einkünfte zu; diese Einkünfte sind an den Besitzstand gebunden; jede Veräußerung bedarf daher seiner Zustimmung. Das letzte Glied der Kette ist nicht ohne die vorhergehenden möglich. Daher darf man nicht etwa vermuten: weil unsere Konstitution nicht auch in das Register eingetragen ist, sei sie zwar geplant und konzipiert, aber nicht vollzogen. Sondern, da sie die Voraussetzung für die Bulle „Rex excelsus“ bildet, muß sie auch vollzogen sein, wenngleich uns die Ursache ihrer Nichtregistrierung verborgen bleibt. Auch wird im Texte ja auf einen vorhergegangenen Konsistorialbeschluß Bezug genommen, und zum Überfluß steht nun in der Summa des Thomas von Capua unsere bisher unbekannte Konstitution unmittelbar vor der Konstitution „Rex excelsus“. Nach dem allen wird man kaum fehlgehen, wenn man sie ebenfalls in den Januar 1234 setzt, ja sie sogar mit demselben Datum des 16. Januar versieht.

Hiermit betrachte ich meine Aufgabe als abgeschlossen. Es bleibe den an diesen Dingen interessierten Forschern überlassen, die neue Verfügung in den bisher bekannten Entwicklungsgang einzureihen. Das hat in zweifacher Hinsicht zu geschehen. Einmal ist sie als wichtiger Markstein in der Aufwärtsbewegung der Macht des Kardinalkollegiums zu bewerten. Bei der letzten Endes erfolgreichen Behauptung des Kirchenstaates im Riesenkampfe gegen Kaiser

Friedrich II. wird man sich ihrer erinnern. Der wachsende Anteil der Kardinäle an allen wichtigen Entscheidungen des Papsttums in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis hin zu der bekannten Konstitution Nikolaus' IV. „Coelestis altitudo" vom 18. Juli 1289, nach der die Ein- und Absetzung aller Rektoren und Kollektoren an die Mitwirkung der Kardinäle gebunden ist, hat ebenso die Neuordnung von 1234 zur Voraussetzung.

Damit steht das Zweite in engem Zusammenhang: die finanzielle Fundierung. Bemerkenswert ist hier die vorgesehene Drittelung der Einkünfte. Der Vorbehalt eines Dritteils für den Schatz der römischen Kirche tut indessen dem auch sonst befolgten Prinzip der gleichen Zuteilung von Einnahmen an Papst und Kardinäle keinen Abbruch. Spuren anderweitiger Anwendung dieses Prinzips weisen ja schon in das 12. Jahrhundert zurück[1]. Man rang seit langem mit dem Problem, wie es möglich sei, die immer reicher beamtete Kurie statt auf unsichere Geschenke und moralisch anrüchige Erpressungen auf feste Einkünfte zu stellen. Da bedeutete unsere Konstitution einen wesentlichen Fortschritt, der von seiten der Kardinäle bald genug weitere Forderungen auslöste. Denn es ist gewiß kein Zufall, daß sie schon binnen Jahresfrist an König Heinrich III. von England das Verlangen gerichtet haben, er möge die Hälfte des englischen Lehnszinses ihnen als ihren Anteil daran gesondert zusenden[2]. Auch hier brachte dann die genannte Konstitution Nikolaus' IV. von 1289 einen vorläufigen Abschluß, indem sie bestimmte, daß die gesamten Einkünfte der päpstlichen Lehnszinse und aller Provinzen des Kirchenstaates zwischen der päpstlichen Kammer und dem Kardinalskollegium, das aus eignem Rechte darüber zu verfügen habe, hälftig zu teilen seien.

---

1) Vgl. namentlich A. Gottlob, Die Servitientaxe im 13. Jahrh. (Kirchenrechtl. Abhandl., H. 2), 1903, S. 64.

2) Vgl. die Antwort Heinrichs vom 25. Febr. 1235 (Rymer, Foedera I, 1, S. 117), worin die Kardinäle mit ihrem Ersuchen an den Papst gewiesen werden, dem nach den Abmachungen mit Johann o. Land die Summe ungeteilt auszuzahlen sei.

Zur Geschichte der Reliquien der Heiligen Elisabeth

Von F. Küch, Marburg

Am 17. November 1231 starb die Landgräfin Elisabeth von Thüringen und wurde in der von ihr erbauten, mit einem Hospital verbundenen einfachen Kapelle vor der Stadt Marburg beigesetzt[1]. Wir dürfen mit Bestimmtheit annehmen, daß die Pietät die Lage ihres Grabes sorgfältig erhalten hat, dessen Sohle denn auch durch Friedrich Lange im Jahre 1854—1861 bei der Restaurierung der Elisabethkirche sechs Fuß (Kasseler Maß = 1,73 m) unter dem jetzigen Plattenboden festgestellt ist. Das Grab war nach guten gleichzeitigen Quellen[2] ursprünglich mit einer Steinplatte geschlossen. Darüber erhob sich eine von einer zweiten schweren Steinplatte gedeckte Tumba. Es liegt die Annahme nahe, daß ein Hauptbestandteil jenes ersten einfachen Grabmonuments in der mächtigen Platte von schwarzem Kalkstein erhalten ist, die heute die Tumba des Elisabethgrabes bedeckt. Wenigstens hat das Profil eine Form, die auf eine so frühe Entstehung hinweist. Das heutige Hochgrab steht noch ziemlich genau über dem Grabe. Es ist aus bautechnischen Gründen nur um ein weniges nach Süden und Westen gerückt worden.

An Stelle des ärmlichen Kapellchens und Hospitals erbaute der Beichtvater der Heiligen, Meister Konrad von Marburg, bald eine steinerne Wallfahrtskirche, deren beide Altäre schon am 10. August 1232 geweiht werden konnten[3]. Der Grundriß dieses naturgemäß immer noch sehr einfachen Bauwerks ist während der Restaurierungsarbeiten Langes und durch spätere Ausgrabungen festgestellt worden. Es war eine langgestreckte, im Osten halbrund geschlossene einschiffige Kirche, deren Westeingang ziemlich genau unter

1) Das Nähere bei Huyskens, Der Hospitalbau der Hl. Elisabeth und die erste Wallfahrtskirche zu Marburg (Zeitschr. f. hess. Gesch. und Landeskunde 43, S. 129 ff.).

2) Vgl. die Schilderung in der Predigt des Caesarius v. Heisterbach, hrsg. von Huyskens in den Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein 56, S. 55 ff.

3) Huyskens, Hospitalbau, S. 135.

dem jetzigen Nordportal der Elisabethkirche lag. Wenn angenommen werden darf, daß das Grab genau in der Längsachse jener ersten, von Elisabeth selbst erbauten Kapelle lag, so ist die neue Kirche Konrads von Marburg aus unbekannten Gründen etwas anders orientiert worden, so daß sich die Achse des Grabes sowohl mit der jener Kirche als auch mit der der wiederum anders orientierten Elisabethkirche in spitzen Winkeln schneidet. So erklärt sich die eigentümliche Lage des Grabmonuments im Nordchor der Elisabethkirche [1]. Der Plattenboden der Franziskuskirche lag in ihrem südlichen Teile nach Langes Feststellung sechs Fuß acht Zoll unter dem jetzigen Niveau der Elisabethkirche, während das Grab, wie erwähnt, nur sechs Fuß unter dieses Niveau reicht. Dies ist so zu erklären, daß die östliche Hälfte der Kirche Konrads, die das Grab umschloß und für den Chordienst eingerichtet war, 19 cm höher lag, als der südliche Teil. Die Teilungslinie, die unmittelbar westlich des Grabes hinführte, ist durch einen von Lange festgestellten Pfeilersockel bezeichnet.

In dieser Kirche also, die Konrad von Marburg um das Grab der Heiligen herum errichtet hatte, und die deren Vorbild, dem heiligen Franz von Assisi, geweiht war, fand am 1. Mai 1236 die erste Translation der Gebeine der Heiligen Elisabeth statt. Nach dem Berichte des Caesarius von Heisterbach trafen der Prior Ulrich von Dürn und sieben Brüder die Vorbereitungen dazu in der Weise, daß sie drei Tage vor der Feierlichkeit das Grab öffneten, den Leichnam in einen purpurnen Stoff einhüllten und in einen bleiernen Sarkophag betteten, der dann zunächst in die steinerne Tumba zurückgestellt wurde. Kaiser Friedrich II. erhob bei dem feierlichen Akte der Translation den Sarkophag unter Assistenz der Fürsten und trug ihn „an den vorbereiteten Platz“. Wo dieser Platz sich befand, wird nicht gesagt. Wir dürfen aber mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es der Hochaltar der Kirche war. Der Bleisarg stand frei, so daß ihn die Brüder einige Tage nach der Translation ohne weitere Vorbereitungen öffnen konnten. Der Kopf war durch die Brüder vom Rumpfe getrennt und die Fleischteile von ihm abgelöst worden. Der Kaiser schmückte den Schädel

1) Vgl. den Grundriß der Kirche bei Hamann und Wilhelm-Kästner, Die Elisabethkirche zu Marburg und ihre künstlerische Nachfolge I, 1924, S. 22; Meyer-Barkhausen, Die Elisabethkirche in Marburg, 1925, S. 3.

mit einer kostbaren Krone. Wann die Vergoldung des Schädels stattfand, ist nicht überliefert[1].

Während dies geschah, waren bereits die Arbeiten an einer neuen größeren und prächtigeren Grabeskirche im Gange, zu der am 14. August 1235 der Grundstein gelegt war. Das Ende der ersten Bauperiode ist genau bestimmbar durch jene Bulle des Papstes Innocenz IV. vom 4. November 1249, worin er auf die Bitte des Deutschen Ordens den Mainzer Erzbischof anwies, die Reliquien der Heiligen an einen schicklichen und geeigneten Ort überführen zu lassen. An dem jetzigen Platze könne ihr Grabmal (tumba) wegen der großen Menge der zuströmenden Menschen und der engen örtlichen Verhältnisse nicht ohne Gefahr besucht werden[2]. Man nimmt allgemein und wohl mit Recht an, daß damals[3] der Sarkophag nach dem soweit fertiggestellten Ostchore der neuen Elisabethkirche überführt worden ist. Vielleicht hat gleichzeitig auch der Hochaltar der Franziskuskirche, auf dem der Sarkophag bisher gestanden hatte, seinen Platz an derselben Stelle gefunden, d. h. er ist mit dem Sarkophag zusammen überführt worden.

Auch der Abschluß der zweiten Bauperiode, in der das nördliche und südliche Querschiff vollendet wurde, sowie auch die ersten Achsen der beiden Längsschiffwände entstanden, ist durch urkundliche Nachrichten zeitlich annähernd bestimmt. Am 2. Mai 1257, dem Translationsfeste der Heiligen, weihte Bischof Konrad von Olmütz den Johannisaltar des südlichen Querschiffs, und nicht ganz ein Jahr später, am 1. April 1258, statteten die Landgräfin Sophie von Hessen und ihr Sohn Heinrich den auf Anordnung ihres 1248 verstorbenen Gemahls errichteten, aber noch nicht dotierten Altar, den späteren Katharinenaltar des nördlichen Querschiffes, mit dem Patronatsrechte der Kirche in Oberwalgern aus. Das bedeutet, daß der Südchor damals bereits in kirchlichen Gebrauch genommen

---

1) Sie wurde im Jahre 1363/64 mit einem Kostenaufwand von 42 Gulden 4 Schillingen erneuert. A. Wyß, Urkundenbuch der Deutschordensballei Hessen III, Nr. 1046.

2) Wyß a. a. O. I, Nr. 95. Die Ausdrücke „tumba“ und „sepulchrum“ wechseln, gemeint ist aber jedenfalls der Sarkophag, wobei es unnötig ist, zu untersuchen, wann der bleierne Sarg durch den kostbaren vergoldeten Schrein ersetzt wurde. Vgl. Hamann-Kohlhausen, Der Schrein der hl. Elisabeth, S. 45.

3) Über den genaueren Zeitpunkt dieser Überführung vgl. Meyer-Barkhausen a. a. O., S. 56, Anm. 4.

war, und daß man wenigstens daran dachte, im Nordchor dasselbe zu tun.

Der Nordchor, später sogenannte Elisabethchor, bietet in baulicher Beziehung interessante Abweichungen vom Südchor. Er umzieht mit seiner Ostmauer das Grab der Heiligen. Über diesem hatte man nach dem Abbruch der sechs Fuß tiefer liegenden Franziskuskirche einen sich nach oben etwas verjüngenden Schacht bis zum Niveau der neuen Kirche aufgebaut. Man kam nun mit der Kirchenmauer so nahe an die nordöstliche Ecke des Grabes, daß man zwar noch eine Tumba mit dem alten Deckstein aufrichten konnte, zu diesem Zwecke aber über dem Schachte nach Süden und Westen etwas auskragen mußte. Auch jetzt noch waren die Raumverhältnisse so knapp, daß man den hier nötigen Wanddienst nicht in gewohnter Weise auf dem Fundament aufsitzen lassen konnte, sondern ihn weiter oben über dem Grabe, und zwar in der Höhe der Fensterpfosten auskragen mußte. Diese Anlage beweist, um dies gleich hier zu erwähnen, daß man bereits während des Baues an einen Aufbau über dem Grabe dachte, aber nicht an einen solchen von der Höhe des steinernen Baldachins, der sich jetzt über dem Grabe der Heiligen wölbt, des sogenannten Mausoleums[1]. Daß dieses interessante Ausstattungsstück erst verhältnismäßig spät, gleichzeitig mit dem Westportal der Kirche, also wohl kurz vor der Einweihung 1283 entstanden ist, ergibt ein Vergleich der Stilformen mit größter Bestimmtheit[2].

Auch andere Tatsachen sprechen dafür, daß der Nordchor, der das Mausoleum umschließt, erst geraume Zeit nach seiner baulichen Vollendung in kirchlichen Gebrauch genommen ist. Der in unmittelbarer Nähe des Grabes errichtete Katharinenaltar war zwar 1258 aufgestellt und dotiert, aber noch nicht geweiht, sonst würde in der Urkunde der Landgräfin Sophie vermutlich der Heilige genannt sein. Nun wiederholt die Fürstin am 12. September 1265 in denselben Wendungen ihre frühere Stiftung, wieder ohne den Heiligen

1) So wird das Bauwerk schon in der auf ihm angebrachten Inschrift bezeichnet.

2) Wilhelm-Kästner a. a. O., S. 22. Wenn allerdings W.-K. für dieses durchaus einheitliche Kunstwerk eine längere Bauzeit (mehrere Baumeister!) in Anspruch nimmt und die Möglichkeit der Verwendung eines älteren Kunstwerkes in Erwägung zieht, so ist dies aus verschiedenen, hier nicht näher anzuführenden Gründen von der Hand zu weisen.

zu nennen, und schließlich erneuert noch einmal ihr Sohn Heinrich am 4. Januar 1298 die Schenkung der Mutter. Aber erst in der Urkunde des Deutschen Ordens vom 10. November 1302, als die mit der Annahme der Schenkung verbundenen Verpflichtungen fixiert wurden, wird der Altar ausdrücklich als Katharinenaltar bezeichnet.

Diese späte Ausgestaltung des Südchors hängt aufs engste mit dem Elisabethkult zusammen. Wir nahmen an, daß der Schrein mit den Reliquien nach dem 4. November 1249 auf dem Hochaltar Aufstellung gefunden hatte. Als man sich entschloß, einen neuen prächtigen Hochaltar zu errichten — er wurde am 1. Mai 1290 geweiht —, hatte man die Absicht, den bisherigen Aufbewahrungsort beizubehalten. Die Ansätze zu einem Kreuzgewölbe auf der Rückseite des neuen Altars werden mit Recht allgemein in diesem Sinne gedeutet. Der Bogen hätte den von Westen nach Osten gestellten Sarg getragen und die Andächtigen hätten unter ihm vorübergehen können. Aber man gab während des Baues den Gedanken auf. Es steht dies offenbar im Zusammenhange mit dem Bau der Sakristei, den wir aus stilistischen Gründen in dieselbe Zeit setzen dürfen. Der kostbare Schrein schien über dem Hochaltar nicht sicher genug zu stehen, und so entschloß man sich, ihn hier unterzubringen und später, etwa 1330—1350, noch mit einem eisernen Gitter zu sichern.

Um aber den Zustrom der Pilger nicht zu unterbrechen, faßte man den Plan, die Verehrung auf das Grab der Heiligen zu konzentrieren, das man immer mehr auszuschmücken unternahm, und das natürlich auch mit Reliquien der Heiligen versehen war oder versehen wurde. Als Lange in den Jahren 1854—1861 das Grab untersuchte, fand er in der Tiefe des Schachtes, also an der ursprünglichen Grabstätte, „Reste vermoderter (oxydierter) Bleikästchen mit Reliquien und solche und eine hölzerne runde Büchse (Ciborium) mit zu einem Teig getrockneten Hostien“[1]. Wir dürfen annehmen, daß auch andere irgendwie gefaßte Elisabethreliquien, die in dem Wandschrank hinter dem Mausoleum aufbewahrt und zeitweise auf der Deckplatte der Tumba ausgestellt wurden, vorhanden waren[2].

1) Huyskens, Hospitalbau a. a. O., S. 130.

2) Daß das Mausoleum niemals dazu gedient haben kann, etwa den Sarkophag selbst zu beherbergen, ergibt sich schon aus den Maßverhältnissen, namentlich wenn man die Existenz der gleich zu erwähnenden Opferbüchse berücksichtigt.



Bezeichnend für diese Absicht des Ordens, das Grab zur besonderen Stätte der Elisabethverehrung zu machen, ist die Urkunde des Bischofs Philipp von Eichstädt vom 22. Februar 1308[1], die den Besuchern des Grabes einen vierzigtägigen Ablaß zusichert. In Verbindung mit diesem Ablaß wird das Vorhandensein einer großen Opferbüchse von Bronze stehen, die an der Ostwand des Mausoleums befestigt ist, aber durch einen eisernen Arm im Viertelkreis bis an den südlichen Rand der Deckplatte bewegt werden kann. Die Stilformen der Büchse weisen auf eben diese Zeit.

Inwieweit der in dem Sarkophage vorhandene ursprüngliche Bestand an Elisabethreliquien durch diese Maßnahmen vermindert worden ist, läßt sich nicht feststellen. Aber andere Erwägungen und Nachrichten lassen den Schluß zu, daß im Laufe des Mittelalters in nicht unbedeutendem Umfange Partikel des Knochengerüstes an andere Stellen übertragen worden sind. Zwar ist die Nachricht, daß die Tochter der Heiligen, Sophie von Brabant, um 1250 eine Rippe mit sich nach Eisenach geführt haben soll, um in ihren Auseinandersetzungen mit Heinrich dem Erlauchten von Meißen diesen einen Eid auf die Reliquie schwören zu lassen, unbeglaubigt und unwahrscheinlich[2], aber der sich ausbreitende Kult der Heiligen[3] hat sicher zur Folge gehabt, daß der Deutsche Orden vielfach um Übersendung von Knochenteilen angegangen wurde. In Marburg selbst wurde im Jahre 1254 die ihr geweihte Hospitalkapelle vollendet, deren Reste noch vorhanden sind. Hier sind ohne Zweifel einst Elisabethreliquien verwahrt worden. Die im Jahre 1289 fertiggestellte Firmaneikapelle, nahe der Kirche, die der Deutschordensüberlieferung nach an dem Orte errichtet wurde, wo Elisabeth starb[4], war dem heiligen Franziskus geweiht, wie jene erste von Elisabeth erbaute Hospitalkapelle. Die im Altar verborgenen und beim Abbruch der Kapelle im Jahre 1786 aufgefundenen Reliquien werden also keine Elisabethreliquien gewesen sein[5]. Das

1) Wyß a. a. O. II, Nr. 133.

2) Gerstenberg, hrsg. von Diemar, S. 218. Vgl. K. Wenck, Die älteste Geschichte der Wartburg von den Anfängen bis auf die Zeiten Landgraf Hermanns I. (in „Die Wartburg“, 1907), S. 224.

3) Vgl. Schmoll, Die Hl. Elisabeth in der bildenden Kunst, 1918, S. 21ff.

4) Es war die Kapelle des Brüderhospitals. Vgl. dazu Huyskens, Hospitalbau, S. 138.

5) Vgl. K. W. Justi in der „Vorzeit“, 1825, S. 243ff.

noch vorhandene Reliquiar zeigt romanische Stilformen [1]. Auch die 1268 vollendete Michaeliskapelle auf dem Pilgerfriedhofe [2] kommt für Elisabethreliquien nicht in Betracht. Dagegen können solche in anderen Teilen der Kirche selbst, so auf dem Hochaltar und im Elisabethaltar des Nordchors angenommen werden.

Die Auflaßregister des Heiltumamtes und der Küsterei des Deutschen Ordens geben einen Überblick über den um 1480 vorhandenen Bestand an Reliquien und Kostbarkeiten [3]. An der Spitze steht das Haupt der Heiligen, mit einer goldenen von Perlen und Edelsteinen gezierten Krone. Es hatte seinen Platz auf einem silbernen Fuß. Außerdem waren noch fünf andere Heiligenhäupter vorhanden, und verschiedene Behältnisse mit Reliquien ungenannter Herkunft, darunter 27 Kistchen mit Heiltum, 2 silberne Arme, 6 Tafeln, 9 Bilder mit Heiltum, ferner „2 kinderchin de innocentibus mit heiltum", eine lange rote Büchse mit Heiltum, dann 5 Laden mit Heiltum „uff der sessien in den sranken", d. h. wohl auf dem Lettner. Es ist leicht möglich, wenn auch nicht erwiesen, daß sich, namentlich unter den letztgenannten Reliquien, solche von Elisabeth befanden [4].

Als Elisabethreliquien werden in den Registern noch aufgeführt die im Sarkophag vorhandenen („S. Elisabeth im kasten"), ferner der Becher der Heiligen („sant Elisabeth koiph"), ihr in Silber gefaßter Psalter und — unter dem Ornate der Küsterei — ihr Mantel, der, wie es scheint, den in Kindesnöten liegenden Frauen aus dem Stamme der Heiligen Erleichterung bringen sollte [5].

---

1) Abgebildet ebenda.

2) Wyß a. a. O., Nr. 244.

3) Abdruck bei Kolbe, Kirche der Hl. Elisabeth, S. 76, Anm.

4) Unterm 27. Dezember 1343 versprach nämlich der Bischof Jakob von Samland den Besuchern der Reliquien des Hl. Kreuzes und der Hl. Elisabeth einen 40tägigen Ablaß. Die erstmalige Nennung der Kreuzreliquien in dieser Urkunde hängt vermutlich mit einer Neueinweihung des Kreuzaltars zusammen, die durch die Erbauung des neuen Lettners nötig war. Wenn auf dem Lettner („in den Schranken") Elisabethreliquien ausgestellt waren, so erklärt sich die gemeinsame Nennung beider Reliquien in dem Ablaßprivileg, denen die der anderen Heiligen gegenübergestellt werden (Wyß a. a. O., II, Nr. 749): de dictis reliquiis sancte crucis et beate Elizabet 40 dies ac de ceteris reliquiis similiter 40 dies de injuncta eis penitentia ... relaxamus.

5) So reiste z. B. im Jahre 1490 der Deutschordensprior mit dem Ordensschreiber nach Cleve, um den Mantel dorthin zu bringen (Küstereiregister;

Von größter Bedeutung für die Geschichte der Elisabethreliquien wie für die der Elisabethverehrung überhaupt waren die Tage vom 18. bis 21. Mai 1357. Damals weilten gleichzeitig Kaiser Karl IV. und die Königin-Mutter Elisabeth von Ungarn mit einer großen Zahl von anderen Fürsten und vielen Hunderten von Reisigen in der Stadt Marburg, um der Heiligen ihre Verehrung zu bezeugen. Der Kaiser und die Fürsten trugen den kostbaren Sarkophag in feierlicher Prozession durch die Stadt[1]. „Von seiner längst verstorbenen Mutter Elisabeth, einer sehr frommen Frau, hatte Karl eine ganz außerordentliche Vorliebe für Reliquien ererbt. Der Wunsch, den Glanz des von ihm gestifteten Erzbistums Prag zu erhöhen, kam hinzu. So wurde Karl Reliquienjäger, der die Stätten der Verehrung berühmter Heiliger selten mit leeren Händen verließ.“ So K. Wenck[2]. Wir dürfen annehmen, daß Karl IV., der den Prior des deutschen Ordens in Marburg zum kaiserlichen Hauskaplan machte und mit einem kostbaren rubingeschmückten Ring beschenkte, auch Reliquien Elisabeths mit nach Hause genommen hat.

Nicht unerwähnt mag bleiben, daß seit diesem Kaiserbesuche und wohl in ursächlichem Zusammenhange damit eine Reihe von neuen Kunstwerken entstand, die bezeichnenderweise mit dem ursprünglichen Grab der Heiligen und dem Mausoleum in Verbindung standen. So wurde vor dessen westlicher Schmalseite ein besonderer,

---

Mechthild, die Tochter des Landgrafen Heinrich III., war seit dem 3. November 1489 mit dem Herzoge Johann II. von Cleve verheiratet). Einen zweiten Mantel der Heiligen zu besitzen, rühmten sich die Franziskaner in Eisenach. Er war in ein Meßgewand umgewandelt worden. Auch besaßen sie von ihr einen Gürtel, einen Napf und einen Löffel. Auf diese und andere Erinnerungsstücke an Elisabeth soll hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. Kremer, Beiträge zur Gesch. d. klösterlichen Niederlassungen Eisenachs im Mittelalter, 1905, S. 89f.; Burckhardt, Über Kopf und Becher, Gürtel und Tasche der Hl. Elisabeth (Zeitschr. d. Vereins f. thür. Geschichte und Altertumskunde IV, S. 228f.). [B. nimmt, wie Landau a. a. O., irrtümlich Kopf (Becher) für Haupt]; M. Sauerlandt, Das „Hedwigglas“ auf der Feste Coburg (Zeitschr. f. christl. Kunst, 25, 1912, S. 1311ff. [Das Glas war 1541 in den Besitz Luthers gekommen]; K. Wenck, Cividale und die Hl. Elisabeth (Zeitschr. Hessenland 32, S. 8ff.).

1) Vgl. Wyß in den Quartalblättern des Histor. Vereins f. d. Großh. Hessen, 1879, S. 41.

2) Zeitschr. f. hess. Geschichte 40, S. 153.

mit einer Pietà geschmückter Marienaltar[1] errichtet, die südliche Längsseite der Tumba erhielt plastischen Schmuck. Die auf der Tumba aufgestellten Reliquienbehälter wie die bereits erwähnte Opferbüchse wurden durch die Eisengitter geschützt, an dem außer einer Kreuzigungsgruppe in ausgeschnittenem und bemaltem Eisenblech fünf szenische Darstellungen aus dem Leben der Heiligen angebracht sind. Vielleicht stammt auch die (jetzt restaurierte) Bemalung des Mausoleums aus jener Zeit. Es ist offenbar der damalige Landkomtur Johann von Hain, der auf Anregung und vielleicht auch mit den vom Kaiser hinterlassenen Geldmitteln[2] diese Neuausschmückung vorgenommen hat[3]. Man wird nicht fehlgehen, wenn man damit ein Ablaßprivileg in Verbindung bringt. Unterm 24. März 1362 versprach Bischof Albert von Ippus vierzig Tage Ablaß denen, „qui in ecclesia beate Elyzabeth ... antiphonam ‚Gaude celum‘ et collectam ‚Tuorum corda‘ cum ‚Pater noster‘ et versiculis scriptis in tabula pendente apud sepulcrum ipsius ... oraverint“[4]. Dies sind vermutlich dieselben Verse, leoninische Hexameter, die noch jetzt an den drei Rändern der Südwand, wenn auch unvollständig zu lesen sind und eine Anrufung der Heiligen enthalten[5].

Eine urkundliche Nachricht, die zeigt, wie noch bis gegen Ende des Mittelalters das Verlangen auswärtiger, ja ausländischer geistlicher Genossenschaften nach Elisabethreliquien lebendig blieb, mag hier angeführt werden. Als die Prinzessin Jolanta von Lothringen ihrem Gemahl, dem Landgrafen Wilhelm II. von Hessen-Kassel im Jahre 1497 zugeführt wurde, nahm sie ihren Weg über Marburg, und bei dieser Gelegenheit wurden ihr am 2. November die

1) Später, im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts, hat dann der Bildhauer L. Juppe diese böhmische Arbeit in die Predella eines hölzernen Schreinaltares hineingearbeitet. Vgl. M. Weber in dem Jahrbuch Hessenkunst 1909, S. 15, und H. Neuber, L. Juppe, S. 152 ff.

2) Die Königin Elisabeth stiftete dem Deutschen Hause 600 Gulden zu Messen und Weinspenden an die Armen des Hospitals. Fragment eines Pietanzregisters im Staatsarchive zu Marburg.

3) Er starb als Deutschmeister im Jahre 1378 und wurde vor dem Elisabethaltare in Marburg beigesetzt. Wyß UB. 3, S. 256.

4) Wyß UB. 3, Nr. 1019.

5) Vgl. W. Kolbe, Die Kirche der Hl. Elisabeth zu Marburg, 1882, S. 43, mit zum Teil unrichtigen Ergänzungen.

Reliquien der heiligen Elisabeth gezeigt [1]. Offenbar aus diesem Anlaß hat sich dann im August 1500, nachdem Wilhelm II. auch in den Besitz von Marburg gekommen war und schon nach dem Tode von Jolanta, die Kollegiatkirche zum heiligen Kreuz in Pont-à-Mousson mit der Bitte an den Landgrafen gewandt, ihr ein Teilchen vom Körper der heiligen Elisabeth oder eines ihrer Glieder zukommen zu lassen [2].

Wir wissen nicht, ob diesem Gesuche entsprochen worden ist. Wohl aber dürfen wir annehmen, daß in den drei Jahrhunderten nach dem Tode der Heiligen die vielbegehrten Reliquien in beträchtlichem Umfange aus dem Sarkophage verschwunden sind. Wir haben aus der Mitte des 16. Jahrhunderts eine sichere Nachricht über den damaligen Bestand. Bekanntlich hat Landgraf Philipp von Hessen am 18. Mai 1539 nach feierlichem Gottesdienst und Abendmahl den Sarkophag öffnen lassen, die noch vorhandenen Gebeine der Heiligen herausgenommen, in einen mit rotem Damast ausgeschlagenen Kasten gelegt und sie nebst dem in einem besonderen Schrank aufbewahrten Haupte auf das Schloß bringen lassen. Es braucht hier auf die Einzelheiten dieses bedeutsamen kirchenpolitischen Aktes nicht näher eingegangen zu werden [3], aber eine bisher nicht veröffentlichte kurze Darstellung des Vorgangs von landgräflicher Seite, die eine theologische Begründung der Handlung enthält, und von dem bekannten Superintendenten Adam Kraft von Fulda verfaßt und eigenhändig unterschrieben ist [4], mag hier ihre Stelle finden.

Anno millesimo quingentesimo tricesimo nono decimo octava die Maii illustrissimus ac clementissimus princeps noster Philippus lantgravius Hessiae et Cattorum comes etc. ab arce sua Marburgi descendit in templum dominorum Teutonicorum comitantibus eum consiliariis et bona parte nobilitatis suae, inter quos praecipui erant N. [5] dux Brunswicensis etc. et Reinhardus comes ab Isenberg etc. Aderant quoque viri doc-

1) Vgl. v. Stamford, Die Heirat Jolantas von Lothringen und Wilhelms Landgrafen zu Hessen (Zeitschr. f. hess. Gesch. 26, S. 11 f.).

2) Originalschreiben im Samtarchiv zu Marburg, Schubl. 7, Nr. 61, Papier mit Verschlußsiegel.

3) Eine ausführliche Darstellung und Beurteilung gibt A. Huyskens in Zeitschr. f. hess. Gesch. 38, S. 138 ff.

4) Staatsarchiv Marburg, Kirchensachen. Eine gleichzeitige Übersetzung ins Deutsche liegt bei.

5) Albrecht.

tissimi Johannes Dryander v. Medicinae doctor, academiae Marburgensis rector caeterique theologiae, jurisprudentiae, medicinae bonarumque artium professores et doctores. Aderat et prudens honestusque senatus Marburgensis una cum magna civium multitudine. Cantatus autem Deo optimo maximo laudibus et gratiarum actionibus, concione quoque sacra ad populum habita ac dominica coena celebrata clementissimus princeps noster thecam, in qua recondita erant ossa S. Elizabethae, aperiri jussit et ossa in alium locum transtulit. Primo autem id fecit pietatis ergo, qua sacrarum literarum testimoniis didicimus omnes Christiani, unum solum Deum colendum et illi soli serviendum (Deu. 6). Deinde ad solius Jhesu Christi unici advocati intercessorisque nostri gloriam. Ipse enim precipit: Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos (Matth. 11). Postremo ne semel abrogata superstitio unquam repullulare posset. Scimus enim diabolum adversarium verae pietatis esse, mendacem et omnis mendacii patrem et homicidam ab initio, qui transfigurat se aliquando Deo permittente propter incredulitatem nostram in angelum lucis. Preterea teste divo Petro tanquam leo rugiens circumit quaerens, quem devoret (1. Petr. 5), cui eodem divo Petro monitore fortiter resistendum per fidem in solum Christum Jhesum, qui mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter justificationem nostram (ad Ro. 4). Adam Fulda sst.

Es entsprach der Tendenz dieser Handlung, wenn der Landgraf dem Statthalter Georg von Kolmatsch den fingierten Befehl erteilte, die Gebeine auf den Friedhof der Pilger bei St. Michael in das Beinhaus zu bringen, sie mit anderen Knochen zu vermischen und dann einzeln zu begraben[1]. Auch den Abgesandten des Kaisers, der die Rückgabe des Gebeins an den Orden verfügt hatte, gab er im Jahre 1543 die Erklärung ab, die Ausführung seines damals erteilten Befehls mache die Rückgabe der Gebeine unmöglich. Erst nach seiner Gefangensetzung im Jahre 1547 sah sich der Landgraf genötigt, der Rückerstattung zuzustimmen. Sie erfolgte am 12. Juli 1548. Bei dieser Gelegenheit wurde eine Empfangsbescheinigung des Komturs ausgestellt, die den Umfang der noch vorhandenen Reliquien genauer bezeichnet. Es waren das Haupt mit einem Kinnbacken, acht Röhrlein klein und groß, eine Rippe, zwei Schulterbeine und ein Breitbein.

Diese Reste des Körpers wurden, wie wir aus späteren Nachrichten wissen, zunächst in den Schrein zurückgelegt, dann aber vor dem Hochaltare der Elisabethkirche beigesetzt. Wenigstens be-

1) Vgl. Bücking, Die Reliquien der Hl. Elisabeth, Geschichtliche Bilder aus Marburgs Vergangenheit, Marburg 1901, S. 100ff.



fanden sie sich nach einigen Jahrzehnten [1], als der wieder auflebende Reliquienkult auch die Nachfrage nach den Gebeinen der heiligen Elisabeth neu erweckte, an dieser Stelle. Es war der Hochmeister des Deutschen Ordens, Erzherzog Maximilian von Österreich († 1618), der sich nicht nur für die Reliquien, sondern namentlich auch für die Kunstgegenstände der Elisabethkirche interessierte. Im Jahre 1588 ließ er durch seinen Elemosinarius, Cornelius von Lauter, einen Teil der noch vorhandenen Reliquien nach Wien bringen und schenkte sie seiner Schwester Elisabeth, der Witwe des Königs Karl XI. von Frankreich für ihr dort gegründetes Clarissenkloster. Es waren ein Schädel (ohne Unterkiefer) und zwei Schienbeine. Nach der Aufhebung dieses Klosters im Jahre 1782 gelangten die Reliquien durch Schenkung des Kaisers Josef II. in das Kloster der Elisabethinerinnen auf der Landstraße, das sie noch beute beherbergt [2]. Übrigens war Maximilian am 4. Okt. 1599 persönlich in Marburg [3] und führte eine Reihe von Kunstwerken mit sich fort; andere — genannt werden ein silbernes und ein hölzernes Kruzifix und ein Tafelgemälde — ließ er sich durch den Komtur Wilhelm von Oyenhausen nachschicken [4].

1) Im Jahre 1634 sagte der Opfermann im Deutschen Hause, Molitor, aus: „Als der v. Canstein verstorben, were der verstorbene landcommentur Fuchs († 1631) in die kirche gangen u. ein grab aussuchen wollen. Derselbe hab gegen ihn gesagt, daß er von dem landcommentur Oynhausen, so 53 jahr im orden gewesen, gehört, daß der St. Elisabeth gebein under dem stein, so itzo eröfnet (sc. vor dem Hochaltar) begraben liegen solten u. hab mit einem stecklein darauf gezeiget, dahero wisse er es, gestalt er es auch von dem jungen Oynhausen gehört habe." Und der Verwalter Bruckner sagte, er habe auf der Trappenei einen Brief gefunden, den der Botenmeister geschrieben habe, „darin vermeldt, wie der St. Elisabeth gebein aus dem sarg vor den altar transferirt worden". Protokoll vom 31. Mai. Vgl. K. W. Justi in der „Vorzeit" 1838, S. 278 ff.

2) Vgl. Sophie Görres, Zur Geschichte der Reliquien der Hl. Elisabeth (Historisch-politische Blätter f. d. kath. Deutschland 142, 1908, S. 754 ff. und 793 ff.).

3) Ratsprotokolle der Stadt Marburg.

4) Schreiben des Komturs Marburg 16. Oktober 1599: „Auf euer f. dhlrt. empfangenen befelch tue ich euer f. d. das begehrte silberne wie auch das hölzerne crucifix neben einer tafeln verwarlich zuschicken des verhoffens, es werde e. f. d. unversehret behandet werden. Daengegen e. f. dhlt. mein anbefohlen ordenshaus dero gnedigstem erbieten nach mit einer recompensation gnedigst bedenken werden und nicht weniger die albereitz empfangenen stucke hiernehest in billichem wert erstatten. So hab ich auch euer f. d. gnedigstem bevelch mit abmalung sowohl sanct Elisabethen begrebnuß als des altars gerne nachsetzen wollen, aber das-

Auch von anderen Seiten wurde in dieser Zeit nach Elisabethreliquien verlangt. Die Infantin Isabella Klara Eugenia Statthalterin der Niederlande (1598—1621) erhielt Reliquien der Heiligen, unter denen sich ebenfalls der Schädel befunden haben soll[1].

Urkundlich steht fest, daß Landgraf Georg von Hessen-Darmstadt im Januar 1627 dem Kurfürsten Ferdinand von Köln durch seinen Kanzler Elisabethreliquien zugesandt hat. Marburg befand sich damals in hessen-darmstädtischem Besitz. Der Landgraf bat unterm 23. Dezember 1626 den Präsidenten von Bellersheim, ob „etwa von den ossibus oder sonst von anderen sachen und den reliquiis von St. Elisabethen im Teutschen Hause zu Marburg etwas zu erlangen und zu handen gebracht werden könne". Er, der Landgraf, hoffe damit an einem hohen Orte großen Dank zu erlangen, was dem ganzen Lande Nutzen bringen werde. Bei der Übersendung sicherte er dem Kurfürsten bei seinem fürstlichen Wort zu, daß „kein dolus dabei sei, wie es dann E. Gn. aus der älte der ossium sehen, zweifelsohne auch (gleich mir) im ersten anschauen eine rechte rührung und zeugnis ihres christlichen gemüts empfinden werden". Er fügte hinzu, er habe „ein einiges sehr kleines stücklein zu etwas contentirung (seiner) venerirenden affection darvon behalten", das er habe besonders fassen lassen und unter seinen allerliebsten Sachen aufbewahre. Auch fügte er einen aus der Bettstelle der Heiligen geschnittenen Stab bei. Sein verstorbener Vater habe deren zwei besessen, aber einen an die Infantin (Isabella Clara Eugenia, die Statthalterin der Niederlande) gesandt[2].

selbe aus mangelung des malers sobalt nicht können verfertigen lassen, welches doch — wils gott — zum förderlichsten geschehen und e. f. d. zugeschickt werden soll." Korrigierte Reinschrift.

1) Vgl. Le comte de Montalembert, Sainte Elisabeth de Hongrie, Tours 1878, S. 495. S. dort die weiteren Schicksale dieses Schädels. Die anderen von ihr erworbenen Gebeine soll die Infantin dem Kapuziner Karl v. Aremberg gegeben haben, der sie dem großen Beginenhofe in Genf schenkte. Sie wurden dort am 19. November 1665 unter großen Feierlichkeiten eingebracht (nach einem Aufsatze von Fr. Oetker im Hess. Morgenblatt 1860, Nr. 50—52). Die übrigen Orte, an denen Elisabethreliquien verehrt wurden, brauchen hier nicht aufgezählt zu werden (vgl. Montalembert a. a. O.). Über die im Kloster Altenberg vorhanden gewesenen Reliquien vgl. v. Drach, Von St. Elisabethen Krone und Ring (im Jahrbuch Hessenkunst 1906).

2) Vgl. oben Anm. 1. Die Schriftstücke ruhen im Staatsarchive zu Darmstadt.

Auch der jüngere Bruder des Landgrafen Georg, der im Jahre 1616 geborene Landgraf Friedrich hat sich um Elisabethreliquien bemüht. Er trat 1636 zur katholischen Kirche über, wurde 1655 Kardinal und 1670 Fürstbischof von Breslau. Er errichtete im Dom daselbst eine Elisabethkapelle. In der Kapelle zeigte man in einem silbernen Tragaltar ihren Stirnschädel — den dritten also, von dem man Kenntnis hat — und den Stock, welchen sie gewöhnlich getragen und sich mit demselben „gegen ihre Feinde, die Hunde, verteidigt haben soll.“ [1]

Daß nach so vielfältigen Veräußerungen allmählich auch die letzten Reliquien aus der Grabeskirche der Heiligen verschwinden mußten, liegt auf der Hand, und es fragt sich, ob bei der heimlichen Öffnung des Steins vor dem Hochaltar im Mai 1634 den Einbrechern überhaupt noch etwas in die Hände fallen konnte [2]. Jedenfalls wußte man im November 1640, als der Deutschmeister (Johann Kaspar von Stadion) die Kirche besuchte, nichts mehr von der Existenz von Reliquien, wenn man auch jetzt wieder den Platz vor dem Hochaltare als den Aufbewahrungsort bezeichnete.

Dieser Besuch, bei dem der Deutschmeister in der Elisabethkirche Messen lesen ließ, erregte übrigens den Argwohn der hessischen Regierung, die eine Verletzung des Karlstädter Vertrags vom 18. März 1584 witterte. Man ordnete eine Untersuchung an, und der vernommene Hofgerichtsassessor und Deutschordenssyndikus Dr. Hermann Scherpf machte eine in mehrfacher Hinsicht interessante Aussage. Sie möge hier im Auszuge folgen.

Es sei an dem, „das des hern Teutschen meisters hochf. gn. ohngefehr den 5. dieses, als der marschal solches wenige stund dem hern landcommenthurn aus Kirchain avisirt, alhier, und mit derselben 2 cappucinermunch und ein capellan ankommen, in das teutsche haus eingekehret und sobald ehe sie in ein gemach kommen, in die St. Elisabethkirch gegangen, bei der St. Elisabethen monument [3] niedergekniet und fast ein halb stund lang ihr gebet kniend verrichtet, furters in das gegitter [4] begehret, welches er Dr. Scherpff, als deme der herr landcommentur die schlussel darzu zuvor zugestellt gehabt, eröffnet. Da hab der herr Teutschmeister den sarg und das monument eigentlich und

1) K. W. Justi in der „Vorzeit“ 1825, S. 293.

2) Vgl. das von K. W. Justi veröffentlichte Protokoll, „Vorzeit“, Jahrg. 1838, S. 278. Siehe auch oben S. 209 Anm. 1.

3) In der Sakristei. 4) Welches den Sarkophag umschließt.

gnau besichtiget, furters gefragt, ob der St. Elisabethen gebeine in bemeltem sarg noch vorhanden were(n). Er Dr. Scherpf geantwortet, er wisse es nicht, habe aber von andern gehört, daß dieselbe nicht mehr daselbst zu befinden, sondern vor dem hohen altar liegen sollen, worauf der her teutschmeister die thürlein am sarg ufgetan und gesagt, „nein, das kan nicht sein, das ist kein rechter sarg“. Darnach hette er die alte meßgewand, so noch vorhanden, beschauet, von dannen heraus und in das nebenchor [1] gangen, die fürstliche und ander begräbnussen daselbst perlustrirt und, wer ein und ander gewesen, befraget, daruber ihm bericht geschehen. Endlich sei er nach verrichtetem gebet zur kirchentür hinaus und umb die kirchen, auch in die firmanei [2] gangen, das ganze gebeu der kirchen besichtiget und höchlich gelobet und hab (in) der capellen die alte gemälde hin und wider ufgezeichnet. Der opferman im Teutschen haus hab gedacht, daß der großherzog von Florenz [3] hiebevor der St. Elisabethen rock [4] mit sich genommen habe, welches der Teutsche meister wahr genommen und eigentlich wissen wollen, und halte er, Dr. Scherpff, darfur, der Teuschmeister wurde umb restitution dessen nachsuchen. Nach diesem allem sei der herr Teutschmeister in den revender gefuhret, daselbst er allein mahlzeit gehalten, und hab der capellan das gebet vor der tafel verrichtet.

Indeme des hern Teutschmeisters hochf. gn. zu ihrem zimmer gangen, hetten i. hochf. gn. gefragt, wie der her landcommentur mit der f. regierung alhier, insonderheit wie es mit dem müllerjungen und Rabenaus sachen stehe?, worauf d. Scherff geantwortet, wisse anderst nicht, als wohl, von des mollersjungen sachen hette der landcommentur keine wissenschaft, weil es bei den vorigen hern landcommenturen vorgangen, und hette der von der Rabenau seine sache nacher Mergentheimb gelangen lassen. Der Teutsche meister hierauf gesagt, der herr sei gut vor, erbiete sich zu allem guten, aber die räte seien kitzelicht.

Wie es mit haltung der meß hergangen, wisse nicht eigentlich, dan er nicht darbei gewesen. Doch hab er observirt, daß die 2 munch meßgewand bei sich gehabt, und selbigen abends, als sie ankommen, darmit in die kirchen gangen, und sei er von anderen berichtet, ob solten sie in der nacht 3 messen, doch ohne gesang in der capellen, da St. Elisabethen monument stehet [5], celebrirt, in der mittelsten der teutsche meister communicirt haben. Nach gehaltener lezter meß habe er d. Scherpf den

---

1) Das südliche Querschiff.

2) Die Firmanei, das ehemalige Krankenhaus der Brüder (siehe oben S. 203), lag nördlich vom Nordchor. Sie wurde 1785, die Kapelle 1786 abgebrochen. Vgl. Bücking, Geschichtliche Bilder aus Marburgs Vergangenheit, 1901, S. 33.

3) Wohl Ferdinand II. (1621—1670). Von diesem Besuch ist sonst nichts bekannt.

4) Es handelt sich wohl um Elisabeths Mantel. Siehe oben S. 204.

5) Also in der Sakristei.

hern Teutschen meister vor der St. Elisabethen altar, welcher in dem nebenchor zur rechten hand unter der orgel stehet, kniend gesehen, daß er hernach der S. Elisabethen bild darauf und die güldene tafeln, ob dieselbe stark vergült gewesen [1], mit einem licht wohl besichtiget und gesagt, das bildnus stehe nicht recht; furters nach des landcommenturs Cloßen begrebnus gefragt, selbiges auch besehen, endlich sich wider ins losament erhoben, den imbiß eingenommen und wider furt ziehen wollen. Es were aber der generalfeldmarschal her graf von Gleen inmittelst auch ins Teutsch haus kommen und des freiherrn von Brede tod und treffen referirt, daruber der Teutschmeister alterirt und sobald fort naher dem quartier Kirchain wider gezogen.

Bei der vorigen mahlzeit sei herr d. Steuber gewesen, und hetten die vorangezogene beide mönche gefragt, wer der prediger und ob er gelehrt, item ob es gut predigen in der kirchen sei, und sich sonst in kein gespräch einlassen wollen, und der einer gesagt »nos sumus hic orandi non disputandi causa«. Wisse also er d. Scherpf von nichts, das sowohl im Teutschen haus als in- und außerhalb St. Elisabethen kirchen praejudicirlichs furgangen sei.

Sonst berichtet er, daß der herr landcommentur zu Grunenberg zum stadhalter der ballei Hessen vom herrn Teutschmeister confirmirt worden sei und habe er von deswegen einen ser starken revers von sich geben müssen." [2]

Fast 80 Jahre später hat sich abermals ein Deutschmeister um Elisabethreliquien bemüht: Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg schrieb im Jahre 1718 an den Deutschordensarchivar Kheul in Mergentheim, der über eine Aussage des früheren Zinsmeisters im Deutschen Hause zu Marburg Burkhard Lincker berichtete. Lincker hatte von einem eisernen Kistchen erzählt, das bei der Aushebung des Grabes des verstorbenen Statthalters der Ballei Hessen gefunden sei, „worin man der heiligen Elisabeth Reliquien enthalten zu sein geglaubt und deswegen ganz in aller Stille wieder vermacht habe" [3].

Es ist offenbar dieser Bericht gewesen, der in dem Professor und katholischen Pfarrer van Ess im Jahre 1817 den Glauben erweckte, er könne mit „an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeitsgründen" den Ort bestimmen, wo die Gebeine der heiligen Elisabeth ruhten. Sein Antrag, auf eigene Kosten Nachgrabungen

1) Es handelt sich wohl um ein auch in den Küstereirechnungen vorkommendes Antependium. 2) Protokoll im Staatsarchiv zu Marburg, Deutschorden.

3) Ausführlich äußert sich dazu Bücking, Geschichtliche Bilder aus Marburgs Vergangenheit, S. 104.

anstellen zu dürfen, wurde von der Regierung genehmigt[1], aber die am 8. Juli angestellten Nachforschungen blieben ohne Ergebnis. Der Mißerfolg schwächte allerdings die Überzeugung des Pfarrers nicht im mindesten[2], und er erneuerte im Januar 1818 seine Versuche. Es ist kulturhistorisch interessant, daß er sich diesmal auf die Angaben eines schlafredenden 13jährigen Mädchens aus dem Dorfe Niederasphe bei Marburg stützte. Aber auch jetzt blieben die Nachgrabungen ohne Resultat, obgleich er selbst das Mädchen herbeiholte und sich den Ort zeigen ließ, wo die Gebeine in einem mit einer goldenen Krone bedeckten Kasten ruhen sollten[3].

Noch einmal wurden die Gemüter erregt, als bei den Arbeiten, die der Restaurator der Elisabethkirche, Professor Lange, im Jahre 1854 zum Zwecke der Fundamentierung und Neuaufstellung der Hochgräber im südlichen Querhause, dem Landgrafenchore der Elisabethkirche vornehmen ließ[4], am 20. Juli unter dem Grabdenkmale des Hochmeisters Landgrafen Konrad von Thüringen ein Steinsarg zum Vorschein kam, in dem ein Bleikasten mit „dem Anscheine nach sorgfältig zusammengelegten Gebeinen" stand. Trotzdem es sich offenbar um die Gebeine des in Rom am 24. Juli 1240 gestorbenen Landgrafen handelt, fand doch die Annahme, man habe hier die vergrabenen Gebeine der heiligen Elisabeth gefunden, energische Verteidiger[5]. Es braucht nach dem Vorstehenden nicht weiter ausgeführt zu werden, daß von dem im Jahre 1548 an den Deutschen Orden zurückgegebenen Reliquienbestand nichts mehr in der Grabeskirche der Heiligen vorhanden ist. Sie sind in alle Länder zerstreut.

Höchstens kleine Partikel können hier und da vorhanden sein, wie die in den erwähnten Reliquienbehältern im Grabe der Heiligen

---

1) Die Ostpartie der Elisabethkirche war seit dem 1. Juni 1811 der Marburger katholischen Gemeinde zum Gottesdienste eingeräumt worden. Vgl. C. Mirbt, Der Kampf um die Elisabethkirche in M. (1912), S. 17.

2) Schreiben an die Regierung vom 9. Juli 1817. Protokoll und Anträge des Pfarrers in Akten der Marburger Regierung im Staatsarchiv Marburg.

3) Auszüge aus den Berichten des Polizeidirektors v. Hanstein vom 18. und 19. Januar 1918 in den Papieren Friedrich Langes im Staatsarchive zu Marburg.

4) Abdruck des ausführlichen Protokolls in der Zeitschr. f. hess. Geschichte, S. 217.

5) A. Scharfenberg, Die Wiederauffindung der Gebeine der Hl. Elisabeth, 1855; H. P. Beda Dudik O. S. B., Über die Auffindung der Reliquien der Hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, 1858.

befindlichen, die Lange an derselben Stelle wieder niedergelegt hat. Vermutlich sind es auch Elisabethreliquien, die in neuester Zeit an einem merkwürdigen Orte gefunden sind, nämlich in der Höhlung der Madonnenstatue an der einen Schmalseite des berühmten Elisabethsarkophags. Diese Figur bzw. die des Kindes weist ein größeres und ein kleineres Loch auf. Als man im Juni 1925 bei den Vorbesprechungen über die Wiederherstellung des von Dieben beschädigten kostbaren Kunstwerks durch diese Löcher ein knochenähnliches Gebilde entdeckte, wurde mit einer Pinzette der Inhalt der Figur herausgezogen. Es kamen 16 Knochenstückchen von verschiedener Größe zutage. Sie zeigten Reste eines Überzugs von Silberblech mit Außenvergoldung. Dieser Umstand und der Ort ihrer Aufbewahrung lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß es sich hier wirklich um Elisabethreliquien handelt. Die übrigen Figuren des Schreins scheinen hohl zu sein, nur die Elisabethfigur an der anderen Schmalseite enthält, wie man durch Beklopfen glaubte feststellen zu können, irgend eine Füllung. Eine nähere Untersuchung fand nicht statt.

Wann die Knochenteilchen an diese ungewöhnliche Stelle gekommen sind, entzieht sich der Kenntnis. Man kann nicht annehmen, daß es bereits bei der Herstellung des Schreins im 13. Jahrhundert geschehen ist. Aber die Vermutung liegt nahe, daß man zur Zeit, als die Gebeine nach der Rücklieferung im Jahre 1548 wieder aus dem Sarkophage genommen und vor dem Hochaltar beigesetzt wurden [1], diese kleinen Reliquien insgeheim mit dem Sarkophag vereinigte.

Beiträge zur Geschichte der Spiritualen, Fratizellen und Clarener in Mittelitalien

Von P. Livarius Oliger, O. F. M., Rom

Der Franziskanerorden hat im Laufe seines siebenhundertjährigen Bestehens manche Krise zu überwinden gehabt. Beinahe jedes Jahrhundert sah Neubildungen oder Abzweigungen, die alle vorgaben zum ursprünglichen Ideal des Stifters zurückzukehren. Daß der

1) Siehe oben S. 208.

Orden nicht immer fähig war, das Gute und Berechtigte, das in den Reformen lag, in seinen Kreis zu bannen, offenbart eine gewisse organische Schwäche, die ihm von Anfang an anhaftete. Franziskus war eben kein kalter Berechner und deshalb kein Organisator großen Stils. Wäre er es gewesen, so wäre seinem Orden wahrscheinlich manche Unannehmlichkeit erspart geblieben, aber der Heilige wäre dem christlichen Volk nie das geworden, was er ihm im Laufe der Jahrhunderte war und bis auf heute geblieben ist. Gewiß, auch andere Orden haben sich durch Reformen verjüngt, aber das Bild dieser Versuche ist bei weitem nicht so vielfarbig wie beim Franziskanerorden.

Hatten die meisten Reformbestrebungen im seraphischen Orden berechtigte Momente, so kommen doch auch Tendenzen zum Vorschein, die vom Geiste des heiligen Franziskus weit entfernt waren, ja, zur Karikatur seines Institutes wurden. Dahin gehören die Fratizellen, die etwa 150 Jahre der Kirche zu schaffen machten. Seiner Zeit habe ich eine Sammlung von Texten und Aktenstücken zur Geschichte der Fratizellensekte herausgegeben [1]. Wenn ich heute darauf zurückkomme und eine kleine Nachlese halte, so veranlaßt mich dazu das fünfzigjährige Doktorjubiläum des Herrn Prof. Karl Wenck, mit dem ich seit längeren Jahren in regen, ich möchte sagen, freundschaftlichen Beziehungen stehe, wobei ich fast immer der empfangende Teil war. Der verdiente Jubilar hat es wie wenige verstanden, sich tief in das Mittelalter, unser gemeinsames Erforschungsgebiet hineinzuarbeiten, und kam so von selbst auf die franziskanische Bewegung. Ich erinnere nur an seine Studien über Franz von Assisi und über die Heilige Elisabeth von Thüringen. Deshalb seien ihm die folgenden Blätter in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet.

Ehe ich auf die unten veröffentlichten Stücke eingehe, muß ich ein Wort über die Fratizellensekte voranschicken, aus der sich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein rechtgläubiger Zweig — die Clarener — absplitterte.

Der Name Fratizelle (auch Fraterculi, Brüderchen) kommt in einem päpstlichen Dokument zuerst vor in der Bulle „Sancta

1) Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia, Quaracchi 1913. (Im folgenden zitiert als Documenta Fraticellorum.) Die Arbeit erschien zuerst in: Archivum Franciscanum Historicum, Bde. III (1910) bis VI (1913) (hier zitiert: AFH.).



Romana", 30. Dezember 1317,[1] und dem Sinne nach (Pseudo-religiosi) in der Bulle „Gloriosam ecclesiam", 23. Januar 1318[2]. Nach den gründlichen Untersuchungen des Kardinals Ehrle[3] kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß beide Schreiben gegen die ehemaligen Spiritualen aus dem Franziskanerorden gerichtet sind, das erstere gegen die von Angelus Clarenus geführte Gruppe, das letztere gegen die toskanische nach Sizilien entflohene Gruppe. Von da ab standen beide außerhalb der Kirche und wurden von der Inquisition durch anderthalb Jahrhunderte verfolgt. Der letzte Inquisitionsprozeß gegen die Fratizellen war bekanntlich in Rom 1466. Eine dritte Gruppe, die provenzalische, wurde schon 1318 ausgerottet.

So endigte die anfangs ideale Spiritualenbewegung in Häresie und Schisma. Die Fratizellensekte wurde stark begünstigt durch den im Jahre 1321 ausgebrochenen theoretischen Armutsstreit, aus dem sich die Michelisten oder Anhänger Michaels von Cesena entwickelten. Diese flohen bekanntlich zu Ludwig dem Bayern und entfachten eine heftige literarische Fehde gegen Johann XXII. wegen dessen Stellung in der Armutsfrage. Während in Deutschland die Partei mit dem Tode der Hauptführer erlosch, wurde das Fratizellentum in Italien durch diesen Streit sehr gestärkt. Ja, wenn man beobachtet, wie die späteren Fratizellen in ihren Sendschreiben und Verteidigungsschriften sich hauptsächlich auf die Argumente der streitbaren Michelisten berufen und die Schriften des Angelus Clarenus nur vereinzelt zitieren, so muß man schließen, daß ein guter Teil der italienischen Michelisten sich dem Fratizellentum zuwandte. Dem entspricht andererseits die Tatsache, daß z. B. Andreas Richi in seiner Widerlegung der Fratizellen (1381)[4] in keiner Weise der ehemaligen Spiritualen gedenkt, sondern den Ursprung des Irrtums auf den theoretischen Armutsstreit zurückführt und ausführlich von den michelistischen Häuptern spricht, nach deren Tod die Sekte zurückgegangen sei. Ähnlich verfährt Jakob von der Mark in seinem Dialog gegen die Fratizellen[5]. Noch

---

1) Eubel, Bull. Franc. V, nr. 297, S. 134. 2) A. a. O. nr. 302, S. 137.

3) Das Verhältnis der Spiritualen zu den Fraticellen, in: Archiv für Literatur und Kirchengeschichte IV, 1888, S. 64—190. (Wird zitiert mit ALKG.)

4) Von mir erstmals veröffentlicht in Documenta Fraticellorum, S. 15—72; AFH. III, S. 267—279; 505—529; 680—699.

5) Vgl. unten nr. II.

ganz unaufgeklärt ist es bis jetzt, auf welche Art die rechtgläubigen Clarener entstanden, denen wir im 4. Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts zuerst begegnen.

Zu den berührten Fragen sollen im folgenden einige neue Texte und Erörterungen geboten werden.

I. Ein Instrument aus dem Prozeß gegen die toskanischen Spiritualen, Siena, 15. Februar 1314

Die Dokumente zur Geschichte der Schicksale der toskanischen Spiritualengruppe [1], die uns hier allein beschäftigt, liegen weit zerstreut und sind zum guten Teil noch unveröffentlicht. Es wäre daher sehr verdienstvoll, wenn ein Gelehrter dieselben sammelte und die Auswirkungen des Prozesses ins einzelne verfolgte. Da einstweilen dafür noch keine Aussicht besteht, sei hier eine Urkunde jenes Prozesses mitgeteilt, die ich im Jahre 1912 im Vatikanischen Archiv auffand. Zum besseren Verständnis derselben sei ein kurzer Überblick über den ganzen Prozeß vorausgeschickt.

In Toskana hatte sich vielleicht schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts eine Spiritualenpartei gebildet, möglicherweise unter dem Einfluß Olivis, der damals in S. Croce zu Florenz Lektor der Theologie war. Auch Ubertin von Casale, der in den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts in Toskana weilte, wird seine Hand im Spiele gehabt haben. In der verlornen Chronik des Jakob von Tundo, die Wadding [2] noch benützen konnte, ist zum Jahre 1307 von den dortigen Spiritualen die Rede. Während der großzügigen Verhandlungen über die Spiritualenfrage in Avignon 1310—1312 nahmen die Verfolgungen der tuscischen Spiritualen von seiten der Ordenskommunität zu, wie Angelus Clarenus ausdrücklich bezeugt [3].

Die Verhandlungen in Avignon waren noch nicht zum Abschluß gekommen, als die tuscischen Spiritualen auf Anraten eines sienesischen Regularkanonikers namens Martin, zur Selbsthilfe griffen [4]: Sie flohen aus ihren Klöstern der Kustodien Florenz, Siena und

1) Vgl. ALKG. IV, S. 25—28; 163—166.

2) Annales Minorum, ad a. 1307, nr. 4 (VI, 91).

3) ALKG. I, S. 544; II, S. 139. Die Senesen schrieben zugunsten der Spiritualen an den Papst, ALKG. III, S. 107. Vgl. auch a. a. O. III, S. 123f.; 126.

4) Der ganze Hergang wird ausführlich erzählt von Angelus Clarenus, Hist. septem Trib., ALKG. II, S. 139.

Arezzo und okkupierten das Kloster zu Carmignano bei Florenz; aus den Klöstern zu Arezzo und Asciano vertrieben sie mit Gewalt die Anhänger der Kommunität und verteidigten sich nachher gegen die Angriffe der Vertriebenen und ihrer Anhänger. Dasselbe versuchten sie mit dem Kloster zu Colle Valdelsa, aber ohne Erfolg, wie es scheint. Eine Anzahl Spiritualen zog sich in Privathäuser zurück, andere, nach Fronsac 49 an der Zahl[1], flohen, unter Anführung des Heinrich von Ceva, nach Sizilien.

Ein derartiges eigenmächtiges Vorgehen konnte natürlich die kirchliche Behörde nicht ungeahndet lassen: Am 18. Juli 1313 erließ Klemens V. eine Bulle „Ad nostri apostolatus"[2], worin er den Erzbischof von Genua und die Bischöfe von Bologna und Lucca beauftragt, die Rebellen zum Gehorsam des Ordens zurückzuführen. Die drei Bischöfe delegierten Bernard, Prior von S. Fedele zu Siena, und beauftragten ihn mit der Ausführung des päpstlichen Befehls. Dieser machte den Spiritualen den Prozeß und forderte sie am 15. Februar 1314 auf, in ihre Klöster zurückzukehren und sich den Ordensobern zu unterwerfen, und zwar innerhalb 60 Tage, widrigenfalls seien sie exkommuniziert und die Orte, in denen sie sich aufhalten, unterlägen dem Interdikt[3]. Die Ausführungsbestimmungen zu diesem Instrument sind enthalten in dem Dokument, das wir hier veröffentlichen, und das am selben Tage und Ort, Siena, in der Kathedrale, 15. Februar 1314, durch einen Notar ausgestellt wurde, und zwar denselben, der auch das Hauptinstrument ausfertigte. Da die Spiritualen sich innerhalb der gesetzlichen Frist von 60 Tagen nicht unterwarfen, exkommunizierte sie Bernard mittels eines neuen Instrumentes vom 24. Mai 1314[4].

Es blieb den Hartnäckigen nichts anders übrig, als ihren Parteigenossen nach Sizilien zu folgen, wo sie durch die Bulle Gloriosam ecclesiam, 23. Januar 1318, nochmals exkommuniziert wurden und noch lange von sich reden machten[5].

1) ALKG. III, S. 31.

2) Eubel, Bull. Franc. V, nr. 217, S. 96.

3) Das Dokument ist veröffentlicht von N. Papini, Notizie sicure della morte, sepoltura ... di S. Francesco d'Assisi, 2. ed.: Foligno 1824, S. 244—253.

4) A. a. O., S. 253—264.

5) Mehrere päpstliche Bullen über die Fratizellen in Süditalien und in Sizilien befinden sich im V. Bd. des Bull. Franc. Vgl. auch Finke, Acta Aragonensia II, 1908, und Auszüge daraus AFH. II, S. 158—163; Ehrle, ALKG. IV, S. 159f.; 163.

Unser Instrument befindet sich im Vatikanischen Archiv, A. A. Arm. C. 1021 und ist die oder eine Originalausfertigung auf Pergament, mm. 340×502, mit hängendem Wachssiegel. Letzteres, oval und in sehr gutem Zustand, zeigt im Hauptbild die Madonna mit Kind, darunter das Wappen: eine Burg. Um den Rand desselben läuft die Inschrift: S. Bernardi Prioris Sci Fidelis. Eine gleichzeitige Dorsalnote lautet: Littere pro affixione fienda. Eine spätere (16. Jahrhundert?): Relatio publicationis processuum contra fratrem Jacobum de So Gemini ord. minorum et aliorum eiusdem ordinis. Eine alte Signatur lautet: C. Fasc. 67, n. 4, die neuere A. A. Arm. C. 1021. Da die schon erwähnte definitive Exkommunikationssentenz des Priors Bernard, vom 24. Mai 1314, nach einem Index-Band sich ebenfalls im Vatikanischen Archiv befand unter der Signatur A. A.-Instr., und sich vielleicht noch befindet (ich konnte es bei meinen Forschungen 1912 nicht auffinden, trotz der Angaben des Index), so ist anzunehmen, daß die beiden Instrumente Reste des Prozesses sind, welcher an die Kurie eingesandt wurde. Andere Stücke liegen heute im Staatsarchiv von Florenz, Abt. S. Croce. Letztere betreffen z. T. einen Nebenprozeß, den die toskanische Ordensprovinz schon vor dem pästlichen Einschreiten gegen die Spiritualen anstrengte [1].

Der Inhalt unseres Instrumentes ist kurz folgender. Prior Bernard wendet sich an die Bischöfe und andere kirchliche Vorsteher Toskanas und gibt ihnen Kenntnis von dem Prozeß, den er als Delegierter der drei Bischöfe von Bologna, Genua und Lucca gegen Fr. Jacobus von S. Gemignano und seine Anhänger aus der tuscischen Minoritenprovinz wegen Ungehorsams angestrengt und abgeschlossen hat, indem er dieselben unter Strafe der Exkommunikation aufforderte, innerhalb 60 Tage in ihre Klöster zurückzukehren. Weil diese sich aber an dem delegierten Richter unbekannte Orte geflüchtet haben und somit die Zustellung des Prozesses unmöglich ist, soll dieser, unter Androhung der Exkommunikation, am folgenden Sonntag in der Kathedral- oder einer andern Hauptkirche „inter Missarum solemmia“ vor dem Volke verlesen und nachher an der

1) Vgl. Auszüge aus einer Appellation der Betroffenen bei Papini, Notizie sicure, S. 264—266. Eine andere Appellation vom 1. Juni 1313 ist erhalten im Staatsarchiv zu Florenz, S. Croce s. d.; G. A. Pecci, Storia del vescovado della città di Siena, Lucca 1748, S. 252—264, bietet einige Dokumente des großen Prozesses.



Kirchentür angeschlagen werden. Über die so geschehene Veröffentlichung soll ein Instrument verfaßt und an Bernard oder die Franziskaner in Siena eingesandt werden. Nach wiederholter Androhung der Exkommunikation gegen Zuwiderhandelnde teilt Bernard noch mit, daß sein Bote Petrus, Sohn des verstorbenen Fortis von Rapallano in der Diözese Arezzo, auch die Bulle Klemens' V. und das Instrument der Subdelegation vorzeigen werde, damit niemand an dem Sachverhalt Zweifel hege. — Diese Urkunde wurde am 15. Februar 1314 zu Siena in der Kathedrale vor Zeugen, die namhaft gemacht werden, verlesen. Folgt die Authentikation durch den Notar Nikolaus Paltonerii aus Siena.

Nach diesen Vorbemerkungen möge hier der Text des Instrumentes folgen.

Arch. Vatic. AA. Arm. C. 1021.

Siena, 15. Feb. 1314.

Venerabilibus in *Xρo* patribus, universis et syngulis, Episcopis et eorum vicariis, ac Reverendis et prudentibus viris, universis et singulis, Abbatibus, Prioribus, Prepositis, Archidiaconis, Archipresbiteris, Plebanis et eorum vicariis, ac aliis quibuscunque, quos ratione alicuius offitii seu rei presens mandatum sive mandata quomodolibet tangunt vel tangere possunt, universarum et singularum civitatum, terrarum, dyocesum provincie Thuscie, ad quos lictere presentes pervenerint, Bernardus Prior Ecclesie sancti Fidelis Senensis dyocesis, subdelegatus venerabilis patris et domini, domini Uberti dei gratia Episcopi Bononiensis, iudicis et executoris una cum venerabilibus patribus et dominis Archiepiscopo Januensi et — —[1]. Lucano Episcopo per sedem Apostolicam super infra memorato negotio delegati, salutem in domino.

Auctoritate licterarum sanctissimi patris et domini, domini Clementis divina providentia pape quinti per specialem subdelegationem dicti domini Bononiensis Episcopi nobis commissa et data. Noveritis Nos fratri Jacobo de sancto Gemiñ[2]. et quam pluribus aliis de ordine fratrum minorum provincie Thuscie, benigna requisitione et canonica monitione premissis, sub excommunicationis pena, quam quicumque ipsorum inobbediens[3] fuerit, eo ipso incurreret, mandasse firmiter et districte, quatenus infra sesaginta[4] dies, ad illa eadem loca, ex quibus obbedientiam sui ordinis fugiendo temere discesserunt, una cum aliis ipsorum locorum et conventuum fratribus sub eiusdem ordinis et superiorum suorum obbedientia moraturi, qualibet occasione et exceptione seu appellatione postpositis, iuxta dictarum licterarum continentiam, revertantur, prout

1) Die zwei Punkte stehen so im Original.

2) Es handelt sich offenbar um S. Gemignano bei Siena und nicht um S. Gemini in Umbrien. 3) Sic. 4) Sic.

de hiis et aliis ad hoc ipsum spectantibus, in processu per nos cum multa diligentia noviter edito et per eundem infrascriptum notarium in publicam formam redacto et sigilli nostri appensione munito, plenius continetur. Verum quia ipsi, sicut audivimus et evidentia facti probat, ad sue malitie pertinaciam amplius et securius prosequendam, non sine quadam illusione mandati et voluntatis expresse, quam noverant, summi pontificis, ad loca peregrina nobis incognita, se tam dolose quam contumaciter absentarunt, et non sit juri consonium nec etiam equitati, quod propter huiusmodi dolum, qui suis auctoribus lucrum vel patrocinium non debet afferre, dictus processus debito fraudetur effectu, aut ab ipso aliquatenus retardetur, vobis et cuilibet vestrum, auctoritate apostolica, qua fungimur in hac parte, presentium tenore commictimus et sub excommunicationis pena districte iniungimus et mandamus, quatenus cum vos deceat voluntati dicti summi pontificis adimplende, in hiis maxime que ad salutem animarum pertinent, dare operam efficacem, prima dominica vel alia die solempni, que post harum licterarum presentationem vobis factam prius occurret, nisi forte ob aliquam non fictitiam vel quesitam, set veram et casualem ac valde iustam et rationalem causam, de custodis vel guardiani conventus vel loci fratrum minorum civitatis vel terre, in qua fieri hec habebunt, aut in eorum absentia, vicarii alterius eorumdem expressa licentia et assensu, in aliam immediate sequentem, omnino fuerit differendum. Huiusmodi processum nostrum vel eius copiam ad expensas et procurationem dicti custodis vel guardiani publica manu scriptam, si forsitan nunctius ipse cum originali tantum expectare noluerit[1], in vestra cathedrali sive maiori ecclesia coram clericorum et laicorum, prout fieri potuerit, multitudine copiosa publice ac solempniter absque ulla diminutione, intra missarum solempnia legi, deinde ipsam copiam sine alicuius more dispendio, ante videlicet quam a sacerdote in eadem missa corpus domini elevetur, principalibus ipsius ecclesie, ubi lecta fuerit, hostiis immediate affigi, ita quod omnibus ipsum processum legere aut videre volentibus manifeste pateat, faciatis. Originale autem eiusdem processus sigilli nostri appensione munitum et predictam copiam eius, postquam ipsa diebus aliquibus, iuxta dicti custodis vel guardiani, quibus et eorum cuilibet ipsorumque vicariis in eorum absentia, in hoc et in omnibus, que ad expeditionem negotii, hiis licteris continentur, commictimus tenore presentium, plenarie vices nostras, beneplacitum voluntatis, affixa per totum diem non tamen de nocte dictis hostiis manserint, ac etiam has licteras, ipsarum vobis copia, si vultis, retenta, nec non et instrumentum inferius memorandum cum papalibus licteris eisdem Custodi aut Guardiano vel vicario sive nunctio, absque ulla penitus earum lesione vel macula dare seu reddere ac restituere, quando alter eorum petierit, non tardetis. Volumus etiam quod de publicatione seu lectione et affixione predictis, nec non et de loco, die et hora, in quibus hec acta fuerint, ac etiam cui, quando et qualiter dic-

1) Original: noluerint.

tum originale pro eius copia[1] ac licteras istas cum instrumento et aliis infra scriptis, reddetis nos vel Guardianum fratrum minorum de Senis per fidele ac publicum instrumentum ad expensas dicti Custodis vel Guardiani seu ipsius vicarii, quos de hoc requiretis, transmissum quam citius convenienter poteritis, certos reddere procuretis. Paternitatem igitur et prudentiam vestram omni affectione, qua possumus, obsecramus et nicchilominus auctoritate apostolica, qua fungimur in hac parte, vobis et vestrum cuilibet singulariter et per se, canonica monitione premissa, tenore presentium iterato iniungimus et mandamus, quatenus ob reverentiam ipsius dei ac summi pontificis et animarum çelum omnia et singula suprascripta studeatis fideliter adimplere. Quicunque autem vestrum in aliquo predictorum scienter contrarium fecerint, seu predicta vel aliquod predictorum contempserint vel neglexerint fideliter adimplere, nec non et quicunque alicui vestrum in predictis vel aliquo predictorum, quominus integraliter et fideliter impleant, aliquod impedimentum scienter prestiterit quoquo modo, excommunicationis sententie, quam ex nunc prout ex tunc, canonica monitione premissa, in eum, etiam si episcopus fuerit, et eius, quod absit, temeritas vel perseverantia pertinax hoc iuste meruerit, in hiis scriptis proferimus, se noverit subiacere. Dictum autem processum sigillo nostro munitum una cum presentibus licteris, quas registrari fecimus ad cautelam, ac etiam apostolicas licteras vera bulla papali munitas insimul cum publico instrumento sive auctenticis licteris subdelegationis nostre, ut si volueritis, eis visis et lectis, de auctoritate hac nostra vobis possit constare, ne forsitan aliquam ignorantiam vel excusationem imposterum pretendere valeatis, per Petrum olim Fortis de Rapolano Aretinensis dyocesis, nunctium nostrum juratum, vobis transmictimus, cuius relationi de presentatione ipsarum dabimus plenam fidem. In quorum omnium robur et certitudinem ampliorem per instrumentum notarium nostrum in publicam formam ea fecimus redigi et sigilli nostri appensione muniri.

Lecte et publicate fuerunt hec lictere ac late et de scripti presentis recitatione ad maiorem cautelam prolate suprascripte sententie in scriptis per dictum dominum Bernardum Priorem Judicem subdelegatum predictum, Senis in ecclesia Catedrali publice pro tribunali sedentem, presentibus et assistentibus prudentibus viris ser Tingho domini Lamberti, Rectore ecclesie sancti Michaelis de Tragiano, domino Jacoppo olim[2] de ordine Gaudentium de Senis, domino Durello Rectore ecclesie sancti Vincentii de Senis, etiam ad hoc vocatis specialiter et rogatis, sub anno domini ab incarnatione Millesimo Trecentesimo tertio decimo[3], a nativitate vero millesimo Trecentesimo quarto decimo, Indictione duodecima, die quinto decimo mensis Februarii.

---

1) Original: copiam.
2) Leerer Raum im Original.
3) Florentiner Stil.

(Signet.) Ego Nicolaus notarius publicus olim Paltonerij Civis Senensis et nunc a supradicto domino Bernardo Priore judice subdelegato ad hec pro notario assumptus, predictis publicationi, recitationi et prolationi una cum predictis testibus interfui et de speciali mandato dicti domini Prioris judicis predicta omnia scrissi[1] et publicavi. Ideoque me in testem cum solito meo signo subscrissi. Imperiali auctoritate notarius[2].

II. Eine alte Handschrift des Dialogus contra Fraticellos des Jakob von der Mark

Vergeblich bemühte ich mich vor 15 Jahren, eine alte Handschrift des Dialogs gegen die Fratizellen, den der heilige Jakob von der Mark um 1450 schrieb, wiederzufinden[3]. Döllinger schien eine solche gekannt und benutzt zu haben; er gab aber nur an: „Cod. Vatican.", sei es daß er die Signatur sich nicht gemerkt hatte, oder daß er dieselbe absichtlich verheimlichte[4]. Immerhin war seine Angabe ein Fingerzeig, daß die Handschrift in der Vatikanischen Bibliothek zu suchen sei. Die Autorenverzeichnisse der Bibliothek ließen mich jedoch in diesem Falle im Stich. So mußte ich mich damit begnügen, die Abschriften des Dialogus aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts, die ziemlich zahlreich sind, zusammenzustellen und diejenigen Notizen zu buchen, die sich auf die alte Handschrift bezogen. Eine solche war im 17. Jahrhundert im Archiv des irischen Klosters S. Isidor zu Rom, wo Wadding sie benützte[5]. Bei den Verhandlungen und Vorbereitungen für die Kanonisation des Jakob von der Mark, die 1726 erfolgte, kam die Handschrift in die Ritenkongregation[6]. Gelegentlich jener Verhandlungen wurde der Dialogus oft abgeschrieben für die Konsultoren, und nach einer solchen Abschrift, die sich zu Lucca befand, veröffentlichte später

1) So hier und gleich nachher.

2) Die Worte Imperiali — notarius scheinen ein Zusatz zu sein, vielleicht von anderer Hand und mit anderer Tinte geschrieben.

3) De Dialogo contra Fraticellos S. Jacobi de Marchia, Oliger, Documenta Fraticellorum, S. 73—99; AFH. IV, S. 3—23.

4) Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 1890, II, S. 705.

5) Wadding, Scriptores Ord. Minorum, ed. Nardecchia, Rom 1906, S. 125: Edidit „Dialogum contra Fraticellos de opinione. Incip. Vidi de mare bestiam ascendentem. — Habeo apud me ms."

6) Oliger, Documenta Fraticellorum, S. 77 Anm. 1; AFH. IV, S. 7.

Mansi den Text[1], jedoch ohne den Prolog, der in fast allen Ab schriften des 18. Jahrhunderts fehlt.

Im Sommer 1920 nahm ich meine Bemühungen, eine alte Handschrift aufzufinden, wieder auf und hatte diesmal mehr Glück. Ich entdeckte eine solche in Cod. Vatic. lat. 7307. Hier sei zunächst eine kurze Beschreibung derselben geboten, worauf untersucht werden soll, ob diese Handschrift identisch ist mit der Waddingschen, später in die Ritenkongregation übertragenen Handschrift. Zuletzt veröffentliche ich den Prolog, den ich früher nach einer fehler- und lückenhaften Abschrift wiedergeben mußte[2].

Cod. Vatic. lat. 7307, membr., saec. XV, mm 200 × 146, zählt 24 beschriebene Blätter nebst einem unbeschriebenen Schlußblatt, das wegen Wurmstichigkeit auf Papier aufgezogen ist. Der moderne Einband besteht aus rotem Leder und zeigt auf dem ersten, vorderen Deckel das Wappen Gregors XVI., auf dem zweiten dasjenige des Kardinals Jos. Albani, der 1830—1834 Kardinal-Bibliothekar der Vatikana war. Der Einband stammt also aus jener Zeit. Durch denselben ist jeder etwa vorhandene Vermerk über frühere Besitzer sowie jede Spur älterer Signaturen verschwunden.

Die Schrift des Dialogus f. 1r—22v ist eine rundliche gotische Buchminuskel des 15. Jahrhunderts und läuft über das ganze Blatt bis zu dem breiten Rand. Auf letzterem sind nur an drei Stellen Textverbesserungen angebracht. Sonst fehlen alle Randglossen. Titel und Paragraphenzeichen (im Prolog) sind rot, ebenso die Worte Catholicus und Haereticus im Texte. Die Anfangsbuchstaben des Prologs, weniger die Anfangsbuchstaben des Textes sind farbig und haben Linienornamente. Die Majuskeln sind durch den ganzen Text hindurch mit gelben Tupfen hervorgehoben, wie man das häufig bei italienischen Handschriften des 15. Jahrhunderts antrifft.

Von anderer Hand und mit anderer Tinte sind die ff. 23r—24v geschrieben, nämlich in der kursiven Notarilschrift des 15. Jahrhunderts. Auch das vorkommende Rot ist blässer.

Ich gebe das Incipit des Dialogus weiter unten mit dem Prolog. Das Explicit lautet, f. 22v: Explicit dialogus quem composuit frater Jacobus de Marchia ordinis minorum sancti Francisci contra fraticellos de oppinione hereticos.

---

1) Baluzius-Mansi, Miscellanea, Lucca 1761, II, S. 595—610.

2) Oliger, Documenta Fraticellorum, S. 81f.; AFH. IV, S. 11f.

Der von Döllinger teilweise veröffentlichte Text des Anhanges, f. 23r—24v, hat folgende Aufschrift: Isti sunt articuli quos repperi et extirpavi cooperante domino in regno Hungarorum, Sciclorum et Transilvanorum. Es sind 64 numerierte Artikel, deren letzter wieder in vier Nummern zerfällt. Dann heißt es, f. 24v: Quorum omnium hereticorum inter sacerdotes seculares conbusti (?)[1] sunt predicationibus mei, fratris Jacobi, gratia Dei cooperante, homines XXV.;. (rubr.). Ego frater Jacobus de Marchia ordinis minorum minimus servus ac orator vester .;. Döllinger II, 706 liest: ... „conversi sunt praedicationibus meis, fratris Jacobi, gratia Dei cooperante, homines 25 m(illia). Ego fr. J. de Marchia O. M. minimus servus et orator vester.“ Da mein Text, abgesehen von conbusti, ganz sicher ist, kann ich mir die Lesart des Münchener Historikers nicht anders erklären, als durch ein schweres Versehen, indem er den Punkt .;. als ein **m** deutete und so aus den 25 Bekehrten oder Verbrannten 25000 machte, oder aber er hat eine andere, mir unbekannte Vatikanische Handschrift benutzt, was ich nicht gerade für sehr wahrscheinlich halte, da beide Handschriften beinahe identisch hätten sein müssen.

Es entsteht nun die Frage: ist Cod. Vatic. 7307 identisch mit der Handschrift von S. Isidor, die um die Wende des 17. Jahrhunderts in die Ritenkongregation wanderte? In meiner ersten Entdeckerfreude schien mir die Frage ohne weiteres zu bejahen zu sein. Doch weitere Studien überzeugten mich vom Gegenteil: Cod. C. 1—14 (früher unter den gedruckten Werken verzeichnet mit der Signatur L. VI. 55) der Vallicelliana zu Rom enthält eine große Anzahl von handschriftlichen und gedruckten Gutachten der Konsultoren und andere Dokumente aus dem Heiligsprechungsprozeß des Jakob von der Mark. In den Gutachten kommen mehrere ausführliche Beschreibungen der S. Isidorschen Handschrift vor, aus denen klar hervorgeht, daß dieser nicht identisch ist mit Cod. Vatic. lat. 7307. Aus den genannten Beschreibungen wähle ich nur eine, die aber von einem Fachmanne stammt, nämlich diejenige des Laurentius Alexander Zacagnius (Zacagna), Präfekten der Vatikanischen Bibliothek, datiert vom 20. April 1707. Dieselbe steht in

1) Abgesehen von con, ist das Wort schwer leserlich, wegen eines Loches im Pergament und Beschädigung aller Buchstaben, von denen nur s unversehrt ist; conbusti ist aber viel eher zu lesen als conversi.



der ersten Hälfte der dicken nicht paginierten Handschrift und lautet, mit Weglassung von Überflüssigem, folgendermaßen:

Cod. C. 1—14 Bibl. Vallicellanae, Rom.

Judicium de scripto veteri Codice in quo opuscula B. Jacobi de Marchia a Waddingo attributa continentur.

... Codex iste non unus est, sed tres diversos codices simul compactos in ipso haberi clarissime deprehenditur.

Primus continet Dialogum adversus Fraticellos scriptusque est in charta, posito tamen uno folio ex pergameno tam initio quam in medio quaternionis, ut eius ligamen solidius consisteret, more librariis in multis, quos vidi, codicibus usitato.

Secundus Codex duos libros habet de Sanguine Christi et de Communione sub utraque specie estque totus in pergameno exaratus, exceptis duobus ultimis foliis, quae, deficientibus aliis ex pergameno, suppleta sunt charta. Incipit autem secundus iste codex a folio trigesimo nono et desinit in toto folio sexagesimo quinto, eius scriptae paginae, post quas sequuntur plures chartae non scriptae nulloque numero insignitae, et ultra eas iste secundus codex non procedit.

Tertius codex alterum opus contra Bosniae Manicheos exhibet totusque ex charta constat. Incipit autem a folio sexagesimo sexto, qui primus est huius codicis, et desinit folio CXXXVIII, quod est folium septuagesimum secundum huius codicis, in quo totus codex ex tribus hisce codicibus conflatus, terminatur.

Assertum hocce meum verum esse, ostendunt foliorum numeri veteres, in tertio quidem codice initio paginarum, in priori vero ad calcem earundem appositi, quos intermedius codex neutro in loco habet.

Peculiares isti numeri in priori codice ultra Dialogum adversus Fraticellos non procedunt, quia chartae subsequentes albae remanserunt cum scriptus fuit codex.

Hae autem repletae postmodum fuerunt duplici opusculo, quorum primum continet regulas XIII contra Boemiae haereticos a B. Jacobo concinnatos, ut ex Regulis quarta, undecima et ultima aperte colligitur. Alterum vero est expositio Regulae S^ti^ Francisci a quatuor Ordinis Magistris composita. Sed quia folia illa scribendis hisce duobus opusculis non sufficiebant, additum fuit aliud chartae folium, nam primus quaternio decem et octo folia continet, secundus vero, in quo primus iste codex terminatur, viginti foliis constat. ... (Zwei Blätter in diesem ersten Teil stehen nicht an ihrer richtigen Stelle.)

His praenotatis, ad examen primi codicis, in quo Dialogus adversus Fraticellos habetur, accedendum.

Praefigitur huic Dialogo titulus rubri coloris ... in medio primae lineae huius tituli atramento scriptum extat Smum. Nomen Jesu ... [1]

1) Aus den vielen Korrekturen und den Zusätzen auf den Rändern, sowie aus den Korrekturen im Text, die alle von derselben Hand, welche den Text ge-



Auf die Frage, ob Jakob von der Mark der Verfasser des Dialogus sei, geht Zacagna nicht ein. In einem autographen Nachtrag vom 3. September 1707, der in dem Sammelband etwas vor dem „Iudicium“ eingebunden ist, sagt der Verfasser, er habe auf f. 66 der fraglichen Handschrift eine autographe Note Jakobs von der Mark gefunden, aus deren Schriftcharakter mit absoluter Sicherheit hervorgehe, daß der Dialogus nicht Autograph des Verfassers sei.

Hält man obige Beschreibung der Waddingschen Handschrift zusammen mit unserer Beschreibung des Cod. Vatic. 7307, so leuchtet auf den ersten Blick ein, daß beide nicht identisch sein können: Der Waddingsche Kodex war ein großer Sammelband, der ursprünglich drei verschiedene Handschriften ausmachte. Derselbe war teils auf Papier, teils auf Pergament beschrieben. Der erste Teil speziell, wo der Dialogus stand, war beinahe vollständig aus Papier. der Text des Dialogus hatte viele Verbesserungen und Randglossen, lauter Tatsachen, die bei Cod. Vatic. 7307 nicht zutreffen. Die viel umstrittene Handschrift aus St. Isidor, die nachher in die Ritenkongregation kam, bleibt also noch aufzufinden, falls sie nicht für immer verloren gegangen ist.

Im folgenden gebe ich den Prolog zu dem Dialogus von neuem heraus, der damit zum erstenmal vollständig gedruckt wird. Die Fehler des späten Abschreibers konnte ich bei meiner früheren Ausgabe[1] teilweise verbessern, nicht aber die Lücken, die er im Texte mit Punkten angab, ausfüllen. Mehrere Worte hat der Abschreiber des 17.—18. Jahrhunderts vollständig falsch gelesen, andere konnte er überhaupt nicht lesen und deutete sie mit Punkten an. Da auch der Mansi'sche Text des Dialogus nach einer späten Abschrift gedruckt wurde, wie schon hervorgehoben, so würde sich eine neue Ausgabe des ganzen Dialogus nach dieser gleichzeitigen Handschrift empfehlen. Aus dem Quellennachweis, den ich anderswo geführt[2], ergibt sich freilich, daß der Dialogus wenig Eigengut des

---

schrieben, zu stammen scheinen, könnte gefolgert werden, der Dialogus sei das Autograph des Verfassers, also die Originalhandschrift. Zacagna widerlegt aber diese Ansicht, besonders weil der Text kalligraphisch ist, also von einem Berufsschreiber herrührt.

1) Oliger, Documenta Fraticellorum, S. 81f.; AFH IV, S. 11f.

2) A. a. O. S. 82—93; AFH. IV, S. 12—23.



Verfassers enthält: Die Quelle des Catholicus ist der Traktat des Andreas Richi gegen die Fratizellen seiner Zeit (1381), diejenige des Haereticus ein Sendschreiben der italienischen Fratizellen, das bisher fälschlich unter dem Namen Ochams oder Michaels von Cesena ging.

Cod. Vatic. lat. 7307, f. 1r.

yhs.

[rubr.] Incipit dialogus contra fraticellos de opinione hereticos editus per fratrem Jacobum de Marchia ordinis Minorum.

Vidi de mari bestiam ascendentem habentem capita VII et cornua X et super cornua eius X diademata et super caput eius nomen blasfemie. Apoc. XIII[1]. Quia secundum propheticam doctrinam homo cum in honore esset, non intellexit[2], asserentem hunc esse hominem ad imaginem Dei[3] creatum cum rationali intellectu radiatum et pretioso sanguine Christi redemptum in sacra et vera fide christiana, que est via salutis, positum, non intellexit et ex inde divertendo secundum veritatem et existimationem sui intellectus a recto itinere veritatis se confundit. Comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis[4]. Et ideo beatus apostolus in preallegatis verbis inquit: Vidi bestiam, idest congregationem hereticorum, ascendentem de mari, idest de amaritudine multarum heresum, habentem VII capita, idest VII vitia mortalia, quibus prophani heretici sanctam romanam ecclesiam solent crudeliter inpugnare.

¶ Primum caput est superbia, quia ut dicit A[u]gustinus[5]: Omnis hereticus superbus est, et ad sententiam sui ipsius pro auctoritate et veritate recurrit et ad scripturam sanctam vocesque prophetarum ac doctores approbatos et sanctos viros recurrere non humiliatur.

¶ Secundum caput: inobedientia, quia hereticus statim ab obedientia sancte romane ecclesie et subiectione recedit et dum verum caput ecclesie sponse Christi malitiose deponere intendit, semetipsum caput furibundus constituit.

¶ Tertium caput est luxuria, quia, ut habetur extra, de domibus religiosorum, in glossa, et Augustinus in libro heresum inquit, quod finis heresum in luxuria terminatur[6].

¶ Quartum caput est sui ipsius extimatio, cum si[n]t in tenebris et in voragine omnium errorum, credunt se in luce vera permanere, quia ut dicit glossa magna super Apoc. quod superbi et errantes se sapiunt et existimant, ceteros vero vilipendunt et despiciunt.

1) Vers 1. 2) Ps. 48, 13. 3) Gen. I, 27. 4) Ps. 48, 12.

5) Augustin, Epist. class. II, ep. 120, Migne, P. L. 33, 459 (sinngemäß).

6) Nicht wörtlich zu finden, weder in Glosse zu Extra III 35, noch bei Augustin a. a. O.

(| Quintum caput: Catolicorum et fidelium condempnatio, sicut experientia docet, dum in sinagoga malignantium ipsorum doctrinam Christi false docent, semper in condempnationem fidelium scripturam sacram pervertunt.

(| Sextum caput est cordis et devotionis desiccatio, cum si in veritate perpendere studeas, nullam devotam orationem [f. 1 v] et co[n]passivas lacrimas in eorum sinagogis et falsis dogmatibus perpendere poteris.

(| Septimum caput: Totius cogitationis malignatio, quando nempe mens illorum perversa fraternam caritatem et salutem cogitare et studere in recta luce deberent, intus furore repleti, exterius vero mansuetudinem, patientiam et risum ostendentes in sua pertinacia quasi Deum laudantes, se in errore et perversitate crudeliter confirmant.

Et ideo sequitur: Et cornua X, cum quibus confringere et dilaniare decalogum fidei christiane cona[n]tur. Et sequitur: Et super cornua eius X diademata, ubi glossa inquit: Quando perversitas in corde errantis heretici radicatur, tunc de qualibet impugnatione contra orthodoxam fidem, confusionem perpendere debet et inde ausu temerario et ostinata cecitate gloriantur; ideo bene sequitur: Super caput eius nomina blasfemie, quia hereticus dum se Deum laudare credit, et inde cecitate intellectus ipsum confundit.

Sed ut obmutescere faciamus ignorantiam hominum, qui minimum sua presuntuosa auctoritate et temeritate de se aliquid magni extraestimant[1], attamen iustissimus Deus permictit illos in errores involvere, ut iudicentur omnes qui non credunt veritati, sed consentiunt iniquitati. Et quia omnis hereticus conatur se fortificare cum sacris scripturis a se non intellectis, ideo demergitur in errorem, sicut testatur Augustinus in libro Questionum 83, q. 69 dicens: Non potest error, qui paliatur christiano nomine oriri, nisi de scripturis non intellectis[2]. Adverte, Catholice persecutor, hereticorum mores et consuetudines ac etiam astutias ipsorum hereticorum: Aliquando enim non respondent ad propositum, aliquando pervertunt intellectum auctoritatis, aliquando allegant auctoritates detruncatas, aliquando allegant non vera, aliquando per diverticula hinc inde ne concludantur, aliquando tacent et fingunt, aliquando rident risu canino, aliquando se ostendunt gaudentes cum sint inpatientes dum corriguntur; et ideo semper sistas in terminis, ipsum artando ad proposita. Unde per modum dialogorum inter Catholicum et Hereticum cum verissimis rationibus contra fraticellos de oppinione hereticos disputationem faciemus. Catholicus quidem primo proponat, he-[f. 2v]reticus vero ad interrogata respondeat.

Der Dialogus selbst beginnt:

Catholicus: Quid tibi videtur de papa Johanne 22°? R°. Hereticus: Dico firmiter ipsum papam Jo. 22^m^ fuisse hereticum et omnes eius adherentes, fautores et credentes.

---

1) Das Wort scheint in der Handschrift extratiminant zu lesen zu sein.
2) Cf. Augustin, De diversis quaestionibus, Migne, P. L. 40, 74.



III. Fratizellen und Hussiten
(Ein merkwürdiges Versehen Wattenbachs)

In seiner verdienstvollen Abhandlung: Über die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg, schreibt Wattenbach[1]:

„Auf denselben Vorgang [daß die deutschen Waldenser aus der Mark nach Mähren zogen] bezieht sich noch eine Nachricht, welche ich Herrn Diakonus J. Müller [aus Herrnhut (p. 87)] verdanke, der sie in einer böhmischen Handschrift der Universitätsbibliothek zu Prag (XI. E. 1) gefunden hat. Diese Handschrift enthält eine Streitschrift des Barfüßermönchs Johannes Aquensis gegen die böhmischen Brüder aus dem Jahre 1501, und darin wird erzählt, daß Petrus Karbarius[2] in Italien 1324 Ketzereien verbreitet habe. ‚Diese Ketzer nannten sich Brüderchen (bratřičkové, offenbar Übersetzung von fratricelli), und diese Ketzerei verbreitete sich in Florenz und auch in der Mark. In der Mark wurden sie verbrannt und einige ausgewiesen, und diese kamen nach Böhmen und Mähren. Von diesen hast Du nicht wenige in der Umgegend von Landskron.'"

Wattenbach hat obigen Text ganz falsch verstanden, da es sich offenbar nicht um die Mark Brandenburg, sondern um die Mark Ankona bei Johannes Aquensis handelt. Daher schreibt Wattenbach a. a. O. „Die Angabe über die Herkunft wird eine irrige Vermutung sein, da nichts auf eine Beziehung zu Italien hinweist und die Benennung ‚Waldenser' nicht dazu stimmt. Wie es aber gekommen ist, daß die (p. 93) Waldenser gerade in der Neumark solche Verbreitung gefunden hatten, das bleibt vollkommen dunkel."

Bei dem Texte des Johannes Aquensis handelt es sich vielmehr um die auch sonst angedeuteten Beziehungen der italienischen Fratizellen zu den böhmischen Hussiten. Der Hauptsitz jener war die Mark Ankona, und eben dort verfolgte sie Jakob von der Mark seit 1426 und schrieb später seinen oben besprochenen Dialogus gegen die Sekte. Jene Beziehungen können allerdings nur sehr schwach gewesen sein, waren überhaupt wahrscheinlich mehr gedanklich als real, insofern beiden Sekten eine antipäpstliche Tendenz und ein gewisser Radikalismus gemeinsam war. Wir finden

1) Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1886, 1887, S. 92.

2) Petrus von Corbario, als Gegenpapst Nikolaus V.

darüber einige Andeutungen in Texten des 15. Jahrhunderts. So berichtet Eugen IV. in mehreren päpstlichen Schreiben des Jahres 1431, Philipp Berbegall habe in Spanien eine neue Sekte gegründet, indem er die Irrtümer der böhmischen Hussiten mit denjenigen der italienischen Fratizellen vereinigte [1]. Als 1466 der letzte große Inquisitionsprozeß gegen die Fratizellen in Rom geführt wurde, berichtete der Gesandte Mailands an den Herzog darüber und kam dabei wie von selbst auf die böhmischen Hussiten zu sprechen [2]. Ähnliche Gedankenverbindungen begegnen wir bei Nikolaus Palmieri, einem der Richter im römischen Prozeß von 1466 [3].

Alle diese Andeutungen mögen die Aussagungen des Johannes Aquensis über einen Zusammenhang der italienischen Fratizellen mit den Hussiten in etwa erklären; ja, es wäre sogar möglich, daß die bei dem römischen Prozeß nicht erhaschten Fratizellen das Weite suchten und zu den gesinnungsverwandten Hussiten auswanderten. Tatsächlich war seit 1466 Italien von der Sekte gesäubert.

So verfehlt Wattenbachs Auffassung des angezogenen Textes auch war, so müssen wir ihm doch dankbar sein, daß er die Prager Handschrift des Johannes Aquensis ans Licht gezogen hat, da dieselbe bis dahin ganz unbekannt war. Nach Wadding [4] war der Verfasser aus Aachen und lebte lange als Beichtvater der Klarissen zu Mecheln. Um 1535 war er noch am Leben. Von seinem literarischen Arbeiten weiß Wadding nur zu berichten, daß er Contemplationes Idiotae libri VI. ins „belgicum" (vlämische?) übersetzte. Bonaventura de Decimo [5] beruht wohl auf Wadding, wenn er schreibt, um 1531—1539 habe „Giovanni d' Aquisgrano della Germania inferiore" zu den berühmten Männern Europas

1) Oliger, Documenta Fraticellorum, S. 175f.; AFH. VI, S. 715. Die hier veröffentlichten Breven waren in der Hs. undatiert, ich setzte sie aber in das Jahr 1434, in welchem ein päpstlicher Prozeß gegen Berbegall geführt wurde. Später veröffentlichte P. Pou y Marti (Archivo Ibero-Americano, XX, 1923, II, 318f.) eine Bulle des gleichen Inhaltes vom 3. Oktober 1431, deshalb sind wohl auch die Breven so anzusetzen.

2) Vgl. L. Fumi, Eretici in Boemia e Fraticelli in Roma nel 1466 (in Archivio della R. Società di storia patria XXIV, 1911, S. 117—130).

3) Oliger, Documenta Fraticellorum, S. 172, Anm. 1; AFH. VI, S. 712.

4) Scriptores Ord. Minorum, ed. Nardecchia, S. 129.

5) In dem anonymen Werk: Secoli serafici, Firenze 1757, S. 159.

gehört durch seine Bücher. Sbaralea[1] geht nicht über Wadding hinaus, nur fügt er nach Johannes a. S. Antonio hinzu, daß unser Verfasser Observant war und der kölnischen Ordensprovinz angehörte. Bei Dirks[2] und Schlager[3] fehlt der Name.

Aus diesen spärlichen Nachrichten ist schwer zu ersehen, wie Johannes Aquensis dazu kam, sich im Jahre 1501 mit den Hussiten zu befassen und wie sein Werk tschechisch übersetzt wurde. Nur ein eingehendes Studium der Prager Handschrift könnte uns vielleicht weiter bringen. Diese bekannt gemacht zu haben, ist das Verdienst Wattenbachs, trotz des gekennzeichneten Versehens.

IV. Eine Bulle Nikolaus' V. zugunsten der rechtgläubigen Clarener, 4. Juli 1447

Zur Geschichte der orthodoxen Clarener um die Mitte des 15. Jahrhunderts veröffentliche ich hier erstmals eine Bulle Nikolaus' V., Rom, 4. Juli 1447. Das Original sowie die Registerabschrift scheinen nicht mehr vorhanden zu sein. Der Text wurde durch einen Zufall erhalten und befindet sich heute im Generalarchiv des Kapuzinerordens zu Rom, Via Boncompagni 71. Dort entdeckte P. Eduard d'Alençon O. M. Cap. das Schriftstück im Jahre 1912 und erwähnte dasselbe in einer Arbeit über die ersten Klöster seines Ordenszweiges in der Mark Ankona[4]. Ich erbat mir alsbald eine Abschrift des Textes, den ich später selbst nachprüfte.

Derselbe ist auf ein großes Blatt Papier (mm 415 × 280) in kleiner kursiver Schrift geschrieben mit gelblich verblaßter Tinte. Das dünne Papier, das stellenweise, namentlich in den Falten, gelitten hat, wurde, wie es scheint, im 18. Jahrhundert auf ein stärkeres Papier aufgezogen. Auf letzterem befinden sich zwei archivalische Rubriken des 18. Jahrhunderts. Die erste lautet: Instanza della Signa duchessa di Camerino al Sommo Pontefice per ottenere a

1) Supplementum ad Scriptores, ed. Nardecchia, II, Rom 1921, S. 31.

2) Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'Observance ... en Belgique et dans les Pays-Bas, Anvers 1885.

3) Beiträge z. Gesch. der köln. Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter, 1904; derselbe, Gesch. der köln. Franziskaner-Ordensprovinz während des Reformationszeitalters, 1909.

4) Eduard d'Alençon, Les premiers convents des Frères-Mineurs Capucins, Paris-Couvin 1912, S. 25—27; Derselbe, De primordiis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum 1525—1534, Romae 1921, S. 61 f.

ff. Lodovico e Rafaele da Fossombrono la Grotta detta di S. Ma Madalena per vivere in essa. C. No 3. Der zweite Vermerk wiederholt obiges und fügt hinzu: ed altre scritture della signa Catterina Cybo Duchessa di Camerino. A. N. 1. Jetzt wird das Schriftstück unter der Signatur: Miscellanea Monumenta historica aufbewahrt. Eine gleichzeitige Dorsalnotiz, die nicht überklebt wurde, lautet: Pro fratre Ludovico de Fosombrone.

An erster Stelle des Schriftstückes befindet sich die Abschrift der uns interessierenden Bulle Nikolaus' V. vom 4. Juli 1447, darauf folgt in anderer, kräftigerer und größerer Schrift eine Art Supplik an den Papst, worin im Namen der Catharina Cybo, Herzogin von Camerino und großen Beschützerin der ersten Kapuziner, an den Papst (Klemens VII.) das Gesuch gerichtet wird, die Grotte der heiligen Magdalena zwischen Monalto und Monastero, zwei Ortschaften der Gemeinde Cessapalombo, etwa 10 km von Camerino entfernt, welche Einsiedelei in obiger Bulle als den Clarenern gehörig erwähnt wird, den Kapuzinern zu überlassen, da die Clarener daselbst nicht mehr das erbauliche Eremitenleben führen, wie sie nach der angeführten Bulle zu tun gehalten sind. Das ganze wird der Kurie übergeben, damit eine regelrechte Supplik hergestellt werden kann. Ob letzteres geschehen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Für unseren Zweck ist das auch ganz gleichgültig. Die Hauptsache für uns ist, daß die Bulle auf diese Weise erhalten blieb und zu unserer Kenntnis kam.

Ich habe an anderer Stelle [1] über das erste Auftauchen der rechtgläubigen Clarener gegen Ende der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts nach neuen Dokumenten berichtet, die aus der Zeit Eugens IV. stammen. Sie sind aber rein lokalen Charakters und betreffen die Clarener von Valcerasa bei Treia (Provinz Macerata in der Mark Ankona) und von Narni (in Umbrien). Erstere erwirken für die Bürger von Treia bei Eugen IV. die Lossprechung von der Exkommunikation (1439), woraus klar hervorgeht, daß jene Clarener damals schon rechtgläubig waren. Zugunsten der Clarener von Narni hingegen entscheidet Eugen IV. am 9. November 1446 einen Rechtsfall, wodurch ebenfalls ihre Rechtgläubigkeit bezeugt wird. Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß die beiden unten erwähnten

1) Oliger, Documenta Fraticellorum, S. 190—196; AFH. VI, S. 730—736

in ihrem Wortlaut noch unbekannten Bullen desselben Eugen IV., die von allgemeiner Bedeutung sind für die Clarener, den angezogenen, für einzelne Fälle berechneten Dokumenten vorausgegangen sind. Als dritte Bulle von allgemeiner Bedeutung für die Clarener reiht sich nun das hier veröffentlichte Schreiben Nikolaus' V. vom 4. Juli 1447 an, das im wesentlichen eine Bestätigung der beiden erwähnten und noch unbekannten Bullen Eugens IV. ist.

Der Inhalt der Bulle Nikolaus' V. ist im wesentlichen folgender: Die Clarener der neun mittelitalienischen Diözesen Fermo, Foligno, Camerino, Spoleto, Narni, Amelia, Ascoli, Aquila und Rieti haben sich seinerzeit an Papst Eugen IV. (1431—1447) gewandt und sich beschwert, daß sie trotz ihrer Rechtgläubigkeit von einigen, besonders von den Inquisitoren behelligt werden, zu ihrer großen Belästigung und zum Ärgernis ihrer Gemüter. Sie hätten deshalb den Heiligen Stuhl gebeten, daß ihnen darin Abhilfe geschaffen werde. Eugen IV. habe ihre Bitte erhört und allen Inquisitoren unter Strafe der Exkommunikation verboten, die Clarener obiger Diözesen zu belästigen, es sei denn mit Wissen und Willen und in Verbindung mit dem Bischof, in dessen Diözese ein Verdächtiger sich zur Zeit aufhalte. In diesem Sinne habe Eugen IV. an die Bischöfe obiger Diözesen eine Bulle erlassen und sie aufgefordert, die Clarener, solange sie ihnen gehorsam sind, gegen die Inquisitoren zu schützen. Ferner habe derselbe Papst dem Generaloberen der Eremiten erlaubt, Versetzungen aus einer Diözese in die andere vorzunehmen, im Einverständnis mit den betreffenden Bischöfen. Sodann haben die Clarener Papst Eugen IV. mitgeteilt, daß sie 13 namentlich aufgeführte Einsiedeleien nebst deren Kirchen, Gärten usw. entweder erbaut oder restauriert haben, nämlich in den Diözesen Camerino, Fermo, Foligno und Spoleto, aber befürchteten, daß ihnen dieselben weggenommen werden könnten, zum Schaden des Einsiedlerlebens. Deshalb bitten sie um Schutz. Eugen IV. habe darauf eine Bulle erlassen, worin dem jetzt verstorbenen Priester Andreas von Fermo (offenbar der Generalobere) und seinen Genossen der Besitz obiger Niederlassungen verbürgt wurde, solange Andreas und die Seinen daselbst ein frommes Einsiedlerleben führten.

Das bisher Gesagte ist nur die Expositio facti, eine Rekapitulation der Bullen Eugens IV. zugunsten der Clarener. Diese wünschten

von seinem Nachfolger Nikolaus V. die Bestätigung der Eugenianischen Schreiben zu erhalten, und wandten sich deshalb durch ihren Curator (Generaloberer oder Prokurator?) Johannes von Amandola (bei Ascoli) alsbald an den neuen Papst mit der entsprechenden Supplik[1]. Nikolaus V. bestätigt am 4. Juli 1447 alle Vergünstigungen seines Vorgängers und erwähnt außerdem noch ausdrücklich die Einsiedelei S. Paolo de la Matrice in der Diözese Rieti, welche die Clarener nach Erlangung der Eugenianischen Bullen erworben hatten, als in die Begünstigungen miteinbegriffen, ebenso wie etwaige andere Niederlassungen, welche die Clarener in Zukunft erwerben würden.

Dies der Inhalt der ziemlich langen Bulle Nikolaus' V., die uns nicht viel Neues böte, wenn uns die Schreiben seines Vorgängers in derselben Sache bekannt wären, was aber nicht der Fall ist. Nach der Bulle Nikolaus' V. müssen wir wenigstens zwei Bullen Eugens IV. von allgemeiner Tragweite für die Clarener annehmen: Die erste ist an die Bischöfe obengenannter neun Diözesen Mittelitaliens gerichtet, mit dem Auftrag, die rechtgläubigen Clarener vor Behelligungen von seiten der Inquisitoren zu schützen. Zum besseren Verständnis sei hier bemerkt, daß in der Mark Ankona, Umbrien und in der römischen Provinz die Inquisition dem Franziskanerorden anvertraut war und es nur zu erklärlich ist, daß dieser die Clarener, welche vorgaben, die Regel des heiligen Franziskus nach dem Buchstaben zu beobachten, nicht mit günstigen Augen ansah. Zudem gab es zur selben Zeit und in denselben Gegenden noch genug häretische Fratizellen, die sich gleichfalls auf Franziskus und Angelus Clarenus beriefen.

In der zweiten Bulle Eugens IV. wird den Clarenern der ruhige Besitz von 13 namentlich aufgeführten Einsiedeleien in den vier Diözesen Camerino, Fermo, Foligno und Spoleto verbürgt. Die Clarener hatten dieselben entweder erbaut oder restauriert oder entsprechend eingerichtet. Da es sich in den allermeisten, wenn nicht in allen Fällen um abgelegene kleine Siedlungen handelt, ist es sehr schwer, dieselben einzeln zu identifizieren. Einigen Anhaltspunkt bietet die Reihenfolge, in der sie angeführt werden, ver-

1) P. Bruno Katterbach, O. F. M., päpstlicher Archivar, hat das Supplikenregister Nikolaus' V. für mich durchgesehen, konnte aber diese Supplik nicht auffinden.



glichen mit der Reihenfolge der vier Diözesen, in welchen dieselben lagen. Jedoch bietet dieses Hilfsmittel nur Sicherheit für die erst- und letztgenannte Einsiedelei.

Auffallend ist sodann, daß bloß die Niederlassungen in vier Diözesen namentlich aufgeführt werden, während die Clarener nach der ersten Bulle Eugens doch in neun Diözesen waren und tatsächlich z. B. in der Diözese Narni urkundlich zur selben Zeit bezeugt sind. Waren vielleicht jene Niederlassungen wegen etwaiger Feindseligkeit der Bischöfe in besonderer Gefahr, oder handelt es sich um einen engeren Verband der Clarener in jenen vier Diözesen? Auf diese Fragen muß ich vorläufig die Antwort schuldig bleiben.

Mit Hilfe unserer Bulle können wir einige feststehende Punkte in der dunklen Geschichte der Anfänge der orthodoxen Clarener gewinnen. Die Kongregation der Clarener, welche unter eigenen Obern unter Aufsicht der Diözesanbischöfe lebten, wurde unter und von Eugen IV. (1431—1447) als rechtgläubig anerkannt. Vielleicht geschah dasselbe schon unter Bonifaz IX. (1389—1404), denn wenn es in dem vorliegenden Text der Bulle heißt, Eugen IV. sei bei Anerkennung der Clarener dem Beispiel seines Vorgängers Bonifaz VIII. gefolgt, so kann es sich den Umständen gemäß nur um Bonifaz IX. handeln, da es feststeht, daß Bonifaz VIII. den kirchlicherseits damals eigentlich noch nicht allgemein verurteilten Clarenern durchaus nicht günstig war. Der „Bonifaz VIII.“ der Bulle muß also ein Schreibfehler sein für „Bonifaz VIIII.“, und damit können wir die Rechtgläubigkeit der Clarener, oder wenigstens einer Gruppe unter ihnen, wahrscheinlich rund um ein halbes Jahrhundert zurückdatieren.

Unter Eugen IV. war ein gewisser Priester Andreas von Fermo Vorsteher oder Generaloberer der Clarener. Unter Nikolaus V. (1447) bekleidet ein gewisser Johannes von Amandola dieses Amt, nachdem jener Andreas aus dem Leben geschieden war. Interessant ist, daß weder diese beiden noch die anderen Clarener „fratres“ genannt werden; wie das für die Bettelorden gebräuchlich war, sondern „Arme Heremiten“, der erstere mit dem Zusatz „presbyter“. Dem entsprechend ist auch die Adresse der Bulle gehalten: „dilectis filiis presbyteris et laicis pauperibus heremitis“, nicht ordinis, sondern „societatis Pauperum Heremitarum quondam fratris Angeli Chiarini nuncupatorum“. Clarenus ist also italienisiert in Chiarinus.

Höchst wahrscheinlich war damals die Mehrzahl der Clarener-Eremiten einfache Laienbrüder, da es notwendig erschien, diese in der Aufschrift der Bulle eigens zu erwähnen, was bei Klerikalorden, die auch Laienbrüder aufnahmen, niemals zu geschehen pflegte.

Noch ein Wort über die der Bulle angehängte Supplik der Herzogin von Camerino zugunsten der Kapuziner. P. Eduard d'Alençon[1] hat festgestellt, daß sich nicht erweisen läßt, daß die Supplik eine Folge gehabt habe, nämlich die Vertreibung der Clarener aus der Grotte zur heiligen Magdalena, da kein Zeugnis vorliegt, wonach die Kapuziner je dort gewohnt haben. Dem können wir hinzufügen, daß die Clarener durch die Bulle Ite et vos 1517 mit dem Hauptordenszweig der Franziskanerobservanten vereinigt wurden, und deshalb nötigenfalls den Schutz des großen Ordens anrufen konnten. Tatsächlich blieben die Clarener nach Gonzaga[2] in der Magdalenengrotte bis zu ihrer definitiven Unterdrückung unter Pius V. durch die Bulle Beatus Christi Salvatoris, 23. Januar 1568[3].

Zum Texte der Bulle Nikolaus' V. bemerke ich, daß derselbe nicht überall ganz vollständig erhalten ist in der auf uns gekommenen Abschrift, die beiläufig 1528 entstanden ist. Teils ist der Text unleserlich in den Falten, teils ist das Papier durchlöchert. Der Abschreiber aus dem 16. Jahrhundert mag auch hier und da etwas unrichtig gelesen haben. Seine Schrift selbst ist stellenweise schwer leserlich. Trotzdem ist der Text brauchbar und in allem wesentlichen erhalten. Derselbe ermöglicht es uns, einen neuen Standpunkt in der noch nicht aufgehellten Geschichte der rechtgläubigen Clarener zu gewinnen, wenn er uns auch über den Ursprung der Kongregation im Stiche läßt.

Arch. Curiae gen. Frat. Min. Cappucin., Romae.

Rom, 4. Juli 1447.

Nicolaus Episcopus Servus servorum Dei, Dilectis Filiis Presbyteris et Laycis pauperibus heremitis Societatis Pauperum Heremitarum quondam fratris Angeli Chiarini nuncupatorum, in Firman. Fulginaten. Camerinen.

1) Vgl. die eingangs dieser Nummer zitierten Werke.

2) De origine seraphicae Religionis, Romae 1587, S. 205; Wadding, Annales Minorum, cont. ad a. 1568, nr. 11 (XX 204).

3) Wadding cont. ad a. 1568, nr. 41 (XX 568); Bullarium Romanum, ed. Taurinensis VII 650.

Spoletan. Narnien. Amelien. Esculan. Aquilan. et Reatin. diocesibus commorantibus, salutem et apostolicam benedictionem. Meritis pie vite, quam in paupertate ad obsequendum Altissimo voluntarie elegistis, inducimur et exemplo boni operis incitamur, ut ea que a nobis digne petistis ad exauditionis gratiam favorabiliter admittamus. Dudum siquidem felicis recordationis Eugenio pape quarto predescessori nostro pro parte vestra exposito, quod licet vos sub ejusdem predecessoris et Romane Ecclesie devotione ac obedientia permanentes nullis circa ortodoxe fidei unitatem vos implicaretis erroribus, tamen a nonnullis quandoque presertim heretice pravitatis inquisitoribus multa iniurie et gravamina vobis inferebantur in magnam quietis et devotionis vestre perturbationem vestrarumque mentium scandalum; ac pro parte vestra dicto predecessori humiliter supplicato, ut vobis super hiis oportune providere de benignitate apostolica dignaretur, idem predecessor quieti et tranquillitati vestre paterna sollicitudine consulere cupiens, hujusmodi vestris supplicationibus inclinatus ac pie memorie Bonifatii pape VIII[1] etiam predecessoris nostri vestigiis inherens[2] vobis, ut nullus heretice pravitatis inquisitor, quocumque nomine seu quacumque auctoritate fungeretur, contra vos vel aliquem vestrum in Firman. Fulginaten. Camerin. Spoletan. Narnien. Amelien. Esculan. Aquilan. et Reatin. diocesibus pro tempore degentium quacumque ratione vel causa auderet vel presumeret procedere seu inquisitionem facere, nisi cum consensu et voluntate ac societate illius ordinarii in cujus diocesi talem ex vobis morari constaret, sub pena excommunicationis quam ipso facto incurreret, indulsit, mandans venerabilibus fratribus nostris Firman. Fulginaten. Camerin. Spoletan. Narnien. Amelien. Esculan. Aquilan. et Reatin. episcopis, quatenus vobis et cuilibet vestrum, prout ipsorum cure subesse nosceremini, si tamen eis obedientes existeritis ac nullis vos erroribus imperitis implicandos[3], efficacis defensionis subsidio assisterent, neque permitterent vos a prefatis inquisitoribus indebite molestari, molestatores et contradictores hujusmodi ... et alia juris remedia, appellatione postposita, compescendo, constitutionibus apostolicis et aliis in contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. Et quia, prout dictus Eugenius predecessor acceperat, non nunquam aliquos ex vobis juxta vestram consuetudinem de loco ad locum et de una diocesi ad aliam per superiorem vestrum transferri contingebat, idem predecessor voluit ac vobis concessit, quod prefatus superior vester qui tunc erat et pro tempore esset, de consensu ipsorum in quorum diocesi heremite sic transferendi forent, heremitas ipsos quos mallet sic, ut prefertur, transferre et alios revocare posset quotiens ei placeret, prout secundum Deum et heremitarum eorumdem saluti animarum videretur expedire; per quasdam primo et subsequenter eidem Eugenio predecessori pro parte vestra exposito, quod dudum vos

1) So Hs, wahrscheinlich zu lesen: VIIII.

2) Hs inhiserens.

3) So Hs, wohl implicaveritis zu lesen, oder zu ergänzen duxeritis.

sancte M. Magdalene alias La Grotta sancte M. de ...[1], sancti Johannis de Colomezone[2], sancte M. Valliscupe[3], sancte M. de Resesone, sancti Laurentii et sancti Johannis necnon sancti Johannis de plagis[4], sancti Cataldi et sancte Marie Capitisare, item sancte M. Catharine de Rapignano[5] et sancti Laurentii et sancti Jheronimi de Lopiolo et sancte M. de Matutina[6], Camerin., Firman., Fulginaten. et Spoletan. diocesium predictarum ecclesias sive loca hujusmodi heremiticam vitam agendam ex piis christifidelium elemosinis hedificaveratis, instauraveratis seu vobis alias adaptaveratis, cum habitationibus, ortis, ortalitiis et aliis necessariis officinis, prout melius et convenientius potueratis, et intendebatis in his decentius disponendis in dies operosius insudare, in quibus quondam Andreas de Firmo presbiter cum reliquis de ipsa societate presentibus et futuris, quamdiu viveret, intendebat Altissimo famulari; ac subiuncto dicto Eugenio predecessori, quod ipse Andreas et alii heremitae societatis hujusmodi dubitabant, ne postquam bene disposita essent, per apostolicas vel alias provisiones ab ipsis locis et ecclesiis ammoveri, ex quo predictis per mundum vagandi preberetur occasio, divinique cultus ibidem diminutio sequeretur; necnon pro parte dicti Andree eidem Eugenio predecessori humiliter supplicato, ut sibi et eis lem sociis in premissis oportune providere de benignitate apostolica dignaretur, prefatus Eugenius predecessor dicti Andree cum eisdem sociis in ecclesiis et locis hujusmodi heremiticam vitam ducere cupientis propositum in Domino plurimum commendans, supplicationibus inclinatus Andree et sociis presentibus et futuris prefatis sub ordinariorum jurisdictione et gubernatorio eorum obedientia in ecclesiis, locis et vita predictis pro tempore degentibus, quod ecclesie sive loca predicta sub quibuscumque litteris

1) Ein leerer Raum in der Hs. Wie wir oben sahen, handelt es sich um die Einsiedelei S. Magdalena, zwischen den Ortschaften Monastero und Montalto, beide zur Gemeinde Cessapalombo bei Camerino gehörig.

2) Colmenzone, im Volksmund Cormonzone, Einsiedelei in einer Schlucht unweit Camerino gelegen, später die zweitälteste Niederlassung der Kapuziner. Vgl. Eduard d'Alençon, Les premiers couvents des Frères Mineurs Capucins, S. 7.

3) Vielleicht Vallecupola, Ortschaft der Gemeinde Rocca Sinibalda bei Rieti. Vgl. Statistica della popolazione dello Stato pontificio dell'anno 1853, Roma 1857, S. 151.

4) Ein S. Maria delle Piagge ist eine Pfarrei der Gemeinde Castel Clementino, bei Fermo. Vgl. Statistica della popolazione dello Stato pontificio, S. 46.

5) „Locus S. Mariae de Rapichiano in territorio Spelli dioc. Spoletane" wird 1334 als Fratizellenkloster erwähnt, ALKG. IV 9; 22. Es ist wohl das heutige Rapicciano, Pfarrei der Gemeinde Messenano, Diözese Spoleto. Vgl. Statistica della popolazione dello Stato pontificio, S. 155.

6) Eine Fratizellenniederlassung Silva Mattutina, Diözese Tivoli, wird 1334 erwähnt, ALKG. IV 9; 22. In unserem Falle handelt es sich jedoch um eine Einsiedelei in der Diözese Spoleto; man könnte an den heutigen Wallfahrtsort S. Maria della Stella (Mattutina?) unterhalb Montefalco, Diözese Spoleto, denken.

apostolicis officiis[1] sive concessionibus sub quavis verborum forma conceptis, nullatenus comprehenderentur, nisi de locis, vita, gubernatore, numero, nominibus et qualitate personarum ibidem degentium hujusmodi ac aliarum suarum litterarum de verbo ad verbum plena et expressa mentio haberetur, et Andreas socii et successores prefati illas retinere libere et licite valerent per apostolicas alias suas litteras indulsit, districtius inhibens locorum eorumdem ordinariis ac aliis quibuscumque sub excommunicationis pena, ne hujusmodi ecclesias atque loca quamdiu Andreas, socii et successores predicti in eisdem sub vita hujusmodi et humilitatis spiritu viverent, conferre seu alias de illis in prejudicium Andree, sociorum et successorum predictorum disponere quicquam presumere ac decernere [auderent, irritans][2] si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contingeret attemptari, prout in singulis litteris predictis plenius continetur. Cum autem, sicut exibita nobis nuper pro parte vestra et dilecti filii Jo. de Amandula pauperis heremite curatoris vestri petitio continebat, nos litteras prefatas ac omnia et singula in eis contenta pro eorum subsistentia firmiori per nos approbari desideretis, pro parte vestra ac dicti Johannis nobis humiliter supplicatum fuit, ut desiderio vestro hujusmodi favorabiliter annuere de benignitate apostolica dignaremur. Nos itaque hujusmodi supplicationibus inclinati volumus et auctoritate apostolica vobis concedimus pariter et decernimus, quod littere ac singula predicta valeant plenamque roboris firmitatem obtineant, quodque sancti Pauli de la Matrice Reatin. diocesis, quam, ut asseritis, post concessionem litterarum predictarum justo titulo acquisivistis necnon alie domus, quas in posterum vos canonice acquirere contigerit ac hermite in illis pro tempore degentes litteris ac omnibus et singulis contentis predictis in omnibus et per omnia uti et gaudere libere et licite possitis, non obstantibus Constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis quibuscumque. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre concessionis et constitutionis infringere vel ei ausu temerario contraire; si quis autem hoc attemptare presumpserit indignationem omnipotentis Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum. Datum Romae apud sanctum Petrum anno Incarnationis Dominice Millesimo quadringentesimo quadragesimo septimo, Quarto nonas Julii, Pontificatus nostri anno primo.

Gratis de mandato Smi D. N. Pape P. Susius[3].

---

1) Der Anfang des Wortes ist durchlöchert.

2) Der Text ist wegen einer Falte unleserlich; ergänzt nach dem gewöhnlichen Formular.

3) Sehr ungewiß. Unter den päpstlichen Beamten, die in den damaligen Registern die Bullen unterschreiben, fanden sich mehrere mit dem Vornamen P., z. B. P. Parvijohannis, P. de Noxeto, P. Phylippron, P. Davidis, jedoch keine, welcher der Form des Namens hier nahekommt.

(Folgt der Entwurf für die Supplik.)[1]

Pater Sancte. In ducatu Camerinensi et diocesi prope castrum Montisalti et villa Monosterii est quedam grotta vulgo nuncupata la grotta de s.ta Maria Magdalena, quam predecessores vestri concesserunt Fratribus Clarenis Sancti Francisci nuncupatis tunc heremitis, donec vitam heremiticam ducerent et regulam sancti Francisci servarent et eos subjecit jurisdictioni episcopi Camerinen. pro tempore existentis, prout in preinserta continetur; qui fratres a longe tempore citra non ducunt vitam heremiticam sed in nullo non servant regulam beati Francisci. Immo faciunt vitam dissolutam in malum exemplum populorum vicinorum habentibus de predictis notitiam quod modicum fructum afferunt et a certo tempore citra ceperunt hedificare certum monasterium prope dictam grottam animo, ut creditur, illam relinquendi. Igitur Ducissa Camerini cupiens ut vita heremitica ducatur in dicta grotta juxta tenorem preinsertae cupit dictos fratres qui sunt numero 4^{or} vel sex ad plus amovere de dicto loco et in illo collocare certos religiosos ejusdem ordinis sancti Francisci, videlicet fratrem Ludovicum et fratrem Raphaelem germanos de foro sempronio cum quibusdam sociis suis: qui non solum servant regulam beati Francisci, sed veram vitam heremiticam faciunt in maxima paupertate Altissimo famulantes. Ideo fiat breve directum episcopo Camerin. vel ejus vicario ad supplicationem ducisse predictae, ut de praemissis se informet, etiam personaliter accedendo ad locum, si opus fuerit, et si invenerit dictos fratres non servare vitam heremiticam, prout tenentur ex forma bulle preinserte, vel alias male vivere contra formam regule sue, illos auctoritate apostolica expellat de dictis locis et predictos Ludovicum et Raphaelem et socios suos fratres verosque heremitas in dictis locis collocet, concedendo eis licentiam habitandi in eis et quod a nullo possi[n]t molestari donec vitam heremiticam duxerint et regulam beati Francisci servaverint. Et ostendatur preinserta domino abbreviatori, ut sciat dictare supplicationem cum clausulis opportunis et juxta voluntatem prefate Ducisse.

Hec mictuntur pro informatione.

1) Der folgende Text wurde schon veröffentlicht von P. Eduard d'Alençon, Les premiers couvents, S. 26; De primordiis, S. 61f.

Aus Zwinglis Bibliothek

Randglossen Zwinglis zu seinen Büchern[1])

Von W. Köhler, Zürich

Pentateuch-Randglossen

Die Bibel, deren Randglossen im folgenden veröffentlicht werden, ist als „Zwinglis Hausbibel" bekannt und unter diesem Titel gegenwärtig im Zwingli-Museum deponiert. Den Namen haben ihr die bekannten Einträge über die Geburt seiner Kinder auf der Innenseite des Rückendeckels gegeben. Und dieselben beweisen wenigstens soviel, daß Zwingli diesen Band in seinem Hause gehabt hat. Versteht man aber unter Hausbibel die der häuslichen Erbauung dienende Bibel, so kommt unser Band als solche nicht in Frage. Er hat vielmehr der wissenschaftlichen Arbeit des Reformators gedient. Das beweisen die Randglossen, die der wissenschaftlichen Erklärung des Bibeltextes dienen, wie ihn die Aldus-Ausgabe von 1518 (Panzer VIII, Nr. 908) bietet. Der Band ist also auf alle Fälle für den Exegeten Zwingli bedeutsam.

Vielleicht aber können wir noch etwas näher präzisieren. Die Randglossen Zwinglis finden sich nur zum Septuagintatexte des Alten Testamentes. Und zwar zum Pentateuch, zu Josua, Richter, Ruth, 1.—4. Könige, 1. 2. Chronik, Esra, Esther, Hiob, Sprüche Salomos, Prediger, Hohelied, Weisheit Salomos, Sirach, Jesaias, Jeremias, Klagelieder, Ezechiel, Daniel, Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habbakuk, Sacharja, Maleachi, Zephanja, Haggai. Inhaltlich sind die Randglossen zunächst Worterklärungen. Es werden griechische Wörter durch die hebräischen des Originaltextes oder durch lateinische Äquivalente erklärt, wobei Hesychius und Suidas, die zitiert werden, als lexikalische Hilfsmittel gedient haben. Hin und wieder findet sich auch ein deutsches Wort, und es können sich Ansätze zu einem Kommentar zeigen. Nun vergleiche man Bullingers Bericht (Reformationsgeschichte I, S. 290) über Zwinglis Tätigkeit in der sogenannten „Prophezei": „Daruff

1) Fortsetzung zu Bd. III, 1921, S. 41—73 und Bd. V, 1923, S. 49—70, wo die Randglossen zu Aristoteles, Theodor von Gaza, Athanasius, Augustin behandelt waren.

list dann Zwinglj den Griechischen Text eben desselben orts uß den Septuaginta, und erklärts ouch mit Latinischer sprach, zeigt ouch an den rächten verstand und bruch des gägenwirtigen orts." Also für Zwingli ist hier die Grundlage die Septuaginta, die lateinisch erklärt wird. Das stimmt zu vorliegendem Bande. Die Erläuterung des Hebräischen hatte freilich Ceporin übernommen; aber ist es ausgeschlossen, daß Zwingli auf den hebräischen Text zurückkam?[1] Oder hat er ihn für sich selbst bei der eigenen Vorbereitung an den Rand geschrieben? Das wären doch keine Unmöglichkeiten. Jedenfalls möchte ich die Vermutung wagen, daß diese „Hausbibel" bei der „Prophezei" ihre Rolle gespielt hat. Die Handschrift weist jedenfalls in die Zeit nach 1519. Daß die glossierten Bücher in der „Prophezei" behandelt wurden, bezeugt Pellikan (Chronik, hrsg. von Riggenbach, S. 110. 115. 117); er nennt Exodus (bei Kap. 15 trat er in die Prophezei ein, setzt aber die Genesis voraus), Josua, Richter, Ruth, Samuel und die Königsbücher, Jesaias, Jeremias, Klagelieder, Ezechiel, Hosea und die übrigen kleinen Propheten, Daniel, den Psalter, die Sprüche, Prediger, Hiob, Hohelied, Esra, Nehemia, Esther, Chronik. Ganz stimmt die Liste nun freilich nicht; es fehlen in unserem Kodex die Glossen zum Psalter und Nehemia, bei Pellikan die Angabe von Weisheit Salomos und Sirach. Beim Psalter wäre man geneigt, eine Sonderausgabe anzunehmen, die Zwingli benutzt hätte, wie er ja sicher das Psalterium quincuplex des Faber Stapulensis besaß[2]. Im übrigen könnte entweder Pellikan nicht genau berichten oder Zwingli in seinen Vorbereitungen für die Lektion weiter fortgeschritten sein, als er hernach wirklich ausführte.

Möglich bleibt auch, daß unser Kodex mit der Zürcher Bibelübersetzung zusammenhängt, und da diese wiederum aus der „Prophezei" herauswuchs, könnten sich auch die beiden Hypothesen über Zwinglis Randglossen zu einer zusammenschließen.

Auf alle Fälle geben die Randglossen einen ausgezeichneten Einblick in Zwinglis exegetisches Können, speziell seine Kenntnis des Hebräischen. Die Exaktheit, mit der er arbeitete, zwingt Achtung ab. Aufs Sorgfältigste hat er hebräisches Original und Septuaginta

1) Die Exegetica Zwinglis zum A. T., soweit sie später herausgegeben wurden, haben Rückgriffe auf das Hebräische; aber es ist nicht sicher, ob sie von Zwingli stammen oder von Ceporin.

2) Vgl. meine Schrift: H. Zwinglis Bibliothek, Nr. 133.



verglichen, Abweichungen, Auslassungen und dergleichen vermerkt. Er bedient sich dabei einer doppelten Art des Anstreichens im Texte; teils unterstreicht, teils überstreicht er Worte und Sätze. Sehe ich recht, so bedeutet Unterstreichung, daß das betreffende griechische Wort im Hebräischen fehlt, Überstreichung hingegen deutet auf eine Eigenart der griechischen Übersetzung, deren hebräisches Äquivalent an den Rand gesetzt wird. Mitunter gibt Zwingli auch Erläuterungen, versucht sich in Textkritik und wagt Konjekturen; daß er im Hebräischen noch nicht ganz sattelfest war, zeigen manche Schnitzer der Punktation, die ich aber nicht alle besonders herausgehoben habe. Die Mitteilung dieser biblischen Randglossen hat etwas Nüchternes zunächst an sich, aber sie gibt das wertvollste Material zu dem wichtigen, der erschöpfenden Behandlung noch harrenden Thema: Zwingli als Exeget.

Randglossen zu 1 Mos.

Kap. 1, V. 6 *καὶ ἐγένετο οὕτως.* — V. 12 *κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα.* — *κατὰ γένος.* — V. 14 *εἰς φαῦσιν ἐπὶ τῆς γης.* — V. 20 a. R. נֶפֶשׁ חַיָּה שֶׁרֶץ — *καὶ ἐγένετο οὕτως.* — V. 22 a. R. פרו ditavit, beneficio adfecit. — V. 24 *ψυχὴν ζῶσαν* a. R. נֶפֶשׁ חַיָּה. — V. 27 a. R. בְּצַלְמוֹ (Verweiszeichen vor *κατ' εἰκόνα*). — V. 28 a. R. הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ וּבְכָל חַיָּה.

Kap. 2, V. 3 *ὧν ἤρξατο,* a. R. בָּרָא. — V. 4 *ὅτε ἐγένετο,* unter Verweis a. R. בְּהִבָּרְאָם. — V. 15 *ὃν ἔπλασε* — a. R. לְעָבְדָהּ colendum. — V. 17 *οὐ φάγεσθε* — *ἀποθανεῖσθε* — a. R. תמות אֲכָלְךָ תאכל. — V. 18 *ποιήσωμεν* — *κατ' αὐτόν* — a. R. כְּנֶגְדּוֹ. — V. 19 *ἔτι.* — V. 20 a. R. כְּנֶגְדּוֹ. — V. 21 a. R. excessum mentis — וַיִּסְגֹּר. — V. 23 a. R. הַפַּעַם.

Kap. 3, V. 1 a. R. ערום. — V. 5 a. R. פָּקַח illuminabuntur. — V. 6 *ἰδεῖν,* a. R. נֶחְמָד — ויאכל [NB. der griechische Text hat *ἔφαγον*]. — V. 8 *ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου,* vor *τοῦ* Verweiszeichen und a. R. עֵץ. — V. 9 *ἀδάμ.* — V. 10 *περιπατοῦντος.* — V. 14 a. R. גחונ — עפר. — V. 16 *στεναγμόν,* a. R. הֵרֹנֵךְ — שוק. — V. 17 *ἔφαγες* — *τοῖς ἔργοις σου,* a. R. בעבור. — V. 21 a. R. כתנת. — V. 24 *ἐξέβαλε,* a. R. גרש expulit — *αὐτὸν,* a. R. שכן — *καὶ ἔταξε.*

Kap. 4, V. 4 a. R. וַיִּשַׁע. — V. 8 *διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον.* — V. 12 a. R. נָע וָנָד. — V. 15 a. R. לָכֵן. — V. 16 a. R. נוֹד. — V. 18 עִירָד. — V. 20 a. R. יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה. — V. 26 a. R. אֱנוֹשׁ.

Kap. 5, V. 2 *αὐτοῦ* a. R. שְׁמָם. — V. 3 a. R. וּמְאַת שָׁנָה. — V. 5 *ἃς ἔζησε καὶ ἀπέθανεν* bis V. 7 *θυγατέρας* unterstrichen, dazu a. R. וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת, שֵׁת אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ. — V. 9 *ἑκατόν.* — V. 10 a. R. וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת. — V. 15 *ἑκατόν.* — V. 22 am R. וַיִּתְהַלֵּךְ. — V. 28 *ὀκτώ,* a. R. שְׁתַּיִם.

Kap. 6, V. 1 a. R. הֵחֵל האדם לָרֹב. — V. 3 a. R. יָדוֹן. — V. 4 a. R. expositio est gigantum nominis quid sit. — V. 6 a. R. וַיִּנָּחֶם — וַיִּתְעַצֵּב אֶל לִבּוֹ. — V. 9 a. R. הָיָה. — V. 13 a. R. קֵץ — *αὐτοὺς καί.* — V. 14 a. R. גֹּפֶר. — V. 19 der ganze Vers bis *μετὰ σεαυτοῦ* einschließlich ist unterstrichen.

Kap. 7, V. 3 a. R. גם — *τῶν καθαρῶν, καὶ ἀπὸ πάντων* bis *θῆλυ* unterstrichen. — V. 8—9 durch einen Längstrich a. R. eingefaßt, a. R. מִפְּנֵי. — V. 11 *ἑνὶ καὶ ἑξακοσιοστῷ* — *καὶ εἰκάδε,* a. R. עָשָׂר — a. R. מעינת — a. R. רַבָּה. — V. 13 über *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ* übergeschrieben scilicet mensis secundi. — *μετ' αὐτοῦ* a. R. אִתָּם. — V. 14 a. R. הֵמָּה — *κατὰ γένος,* dazu mit Verweiszeichen a. R. כל צִפֹּר [!] כָּל [!] כָּנָף [!] —.

Kap. 8, V. 1 *καὶ πάντων τῶν πετεινῶν καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν.* — V. 3 a. R. וַיָּשֻׁבוּ cess.[arunt] quie.[verunt]. — V. 5 *ἑνδεκάτῳ* [die Unterstreichung bedeutet hier eine Streichung] — *ὀρνέων* das *ν* gestrichen. — V. 6 *κόρακα τοῦ ἰδεῖν εἰ κεκόπακε τὸ ὕδωρ.* — V. 7 *οὐχ ὑπέστρεψεν.* — V. 11 a. R. טָרָף. — V. 13 *ἐν τῇ ζωῇ τοῦ νῶε ἣν ἐποίησε.* — V. 17 a. R. mit Verweiszeichen zu *καὶ πᾶσα σάρξ*: כל החיה אשר אתך — a. R. mit Verweiszeichen zu *καὶ αὐξάνεσθε*: ושרצו בארץ. — V. 19 a. R. לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם. — V. 21 *πᾶσαν σάρκα ζῶσαν* dazu a. R. כלחי. — V. 22 a. R. עדכל ימי.

Kap. 9, V. 1 *κατακυριεύσατε αὐτῆς.* — V. 2 a. R. נִתָּנוּ [!]. — V. 5 a. R. מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת נֶפֶשׁ הָאָדָם. — V. 12 *πρὸς νῶε.* — V. 26 *παῖς* — a. R. mit Verweiszeichen zu *οἰκέτης*: עבדים.

Kap. 10, V. 3 *καὶ ἐλισά.* — V. 12 *καὶ ἀνὰ μέσον Χαλαχ,* dazu mit Verweiszeichen a. R. וְאֶת רְחֹבֹת עִיר וְאֶת. — Zu *αὕτη ἡ πόλις* mit Verweiszeichen a. R. רֶסֶן בין נינוה ובין כלח (dieses Wort steht zweimal übereinander, da es das erste Mal undeutlich geschrieben wurde) ראת. — V. 19 a. R. לשע. — V. 22 *καινᾶν.* — V. 24 *τὸν καινᾶν καὶ καινᾶν ἐγέννησε.* — V. 28 vor *καὶ ἀβιμεηλ* mit Verweiszeichen a. R. ואת עובל (die Aldina hat *καὶ Εὐάλ* nicht). — V. 32 *νῆσοι,* dazu a. R. הגוים.

Kap. 11, V. 8 *καὶ τὸν πύργον.* — V. 11 a. R. חמש מאות. — V. 13 a. R. durch eine Klammer eingespannt. — V. 14 *ἑκατόν.* — V. 18 *ἑκατόν.* — V. 21 *καὶ ἀπέθανε.* — V. 24 *ἑβδομήκοντα ἐννέα* a. R. תשע ועשרים. — V. 28 a. R. באור (die Aldina liest *ἐν τῇ χώρᾳ τῶν χαλδαίων*).

Kap. 12, V. 6 a. R. וַיַּעֲבֹר. — V. 8 a. R. בית אל מים והעי מקדם — *ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου τῷ ὀφθέντι αὐτῷ.* — V. 9 *ἐστρατοπέδευσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ,* a. R. הלור ונסוע הנגבה. — V. 17 a. R. ינגע.

Kap. 13, V. 2 *πλούσιος,* a. R. כָּבֵד מאד — über *κτήνεσι* : בַּמִּקְנֶה in peculio. — V. 5 *καὶ κτήνη,* a. R. ואהלים. — V. 12 *πόλει τῶν περιχώρων,* a. R. בערי הככר ויאהל. — V. 13 *ἐναντίον τοῦ θεοῦ,* a. R. ליהוה. — V. 17 *καὶ τῷ σπέρματί σου εἰς τὸν αἰῶνα.*

Kap. 14, V. 7 a. R. שְׂדֵה. — V. 14 zu *καὶ ἐπέπεσεν* mit Verweiszeichen a. R. וירדף עד דן. — V. 15 a. R. וַיֵּחָלֵק. — V. 17 a. R. מֵהַכּוֹת. — Zum ganzen Kapitel unten a. R. Plinius lib. 13 cap. 6.

Kap. 15, V. 11 *τὰ διχοτομήματα αὐτῶν.* — V. 13 *καὶ ταπεινώσουσιν αὐτούς.* — V. 15 *τραφεὶς ἐν εἰρήνῃ,* dazu a. R. *ταφείσ.* — V. 20 *καὶ τοὺς εὐαίους.*

Kap. 16, V. 4 *γαστρὶς* (Druckfehler der Aldina), dazu a. R. *γαστρί.* — V. 8 *αὐτῇ ὁ ἄγγελος κυρίου.* — V. 9 a. R. וְהִתְעַנִּי. — V. 11 a. R. הָרָה. — V. 14 a. R. קָרָא.

Kap. 17, V. 1 *ὁ θεός σου* a. R. שַׁדַּי. — V. 2 a. R. *σφόδρα* מאד. — V. 9 a. R. mit Verweiszeichen zu *διατηρήσεις*: אַתָּה וְזַרְעֲךָ etc. *Χρυσόστομος* Quare *κύριος* iniunxit. Non alterius cuiuspiam gratia quam ut esset adsignatus et sibi segregatus populus. — V. 12 a. R. natum ובן. — V. 14 *τῇ ἡμέρα τῇ ὀγδόῃ.* — V. 16 a. R. וּבֵרַכְתִּיהָ. — V. 25 fehlt in der Aldina, daher mit Verweiszeichen a. R. שנה בהמלו את בשר ערלתו ובנו בן שלש עשרה וישמעאל.

Kap. 18, V. 5 a. R. mit Verweiszeichen vor *ἄρτον*: פַּת — mit Verweiszeichen zu *φάγεσδε* a. R. וסעדו לבכם — *εἰς τὴν ὁδὸν ὑμῶν,* a. R. תעבדו — mit Verweiszeichen zu *οὗ ἕνεκεν* a. R. כִּי. — V. 10 zu *εἰς ὥρας* übergeschrieben חיה — a. R. והוא אחריו. — V. 12 *οὔπω* bis *νῦν* unterstrichen.

Kap. 19, V. 2 a. R. סורו. — V. 7 *πορεύεσθε* korrigiert in *πορνηρεύεσθε,* a. R. תרעו. — V. 13 *ἐντρίψαι,* a. R. *ἐκ* ut *συν.* — V. 16 a. R. ויתמהמה — a. R. mit Verweis zu *φείσασθαι κύριον αὐτοῦ* וַיֹּצִאֻהוּ וַיַּנִּחֻהוּ מִחוּץ לָעִיר. — V. 20 *ἕνεκεν σοῦ.* — V. 21 a. R. נָשָׂאתִי. — V. 25 a. R. צמיו האדמה. — V. 37 *λέγουσα ἐκ τοῦ πατρός μου.* — V. 38 *ἀμμάν υἱὸς τοῦ γένους μου,* a. R. בֶּן עַמִּי.

Kap. 20, V. 2 *ἐφοβήθη* bis *αὐτήν* unterstrichen. — V. 3 a. R. ויבא. — V. 13 a. R. הִתְעוּ — אִמְרִי־לִי. — V. 14 *χίλια δίδραγμα.* — V. 15 a. R. ארצי. — V. 16 *καὶ πάσαις,* a. R. לְכֹל — a. R. וְאֵת כֹּל וְנֹכָחַת. — V. 18 a. R. בְּעַד.

Kap. 21 (die Aldina hat: 20, Zwingli schreibt mit roter Tinte daneben: 21), V. 6 a. R. יְצַחֶק. — V. 7 *γήρᾳ μου*, a. R. לִזְקֻנָיו. — V. 9 *μετὰ* bis *αὐτῆς* unterstrichen. — V. 11 a. R. אודת. — V. 21 den Druckfehler *Φαραή* der Aldina verbessert Zwingli in *Φαράν*. — V. 22 *καὶ ὀχοζὰδ ὁ νυμφαγωγὸς αὐτοῦ*. — V. 23 *μὴ* bis *ὄνομά μου* unterstrichen, a. R. hab. — V. 32 *καὶ διέθοντο ἀμφότεροι* — *ὀχοζὰθ ὁ νυμφαγωγὸς αὐτοῦ*.

Kap. 22, V. 2 *ἀγαπητὸν*, a. R. יחיד. — V. 3 a. R. ויחבש. — V. 5 a. R. שְׁבוּ. — V. 13 *σαβὲκ*, a. R. בַּסְּבַךְ. — V. 16 *οὗ εἵνεκεν*, a. R. כִּי יַעַן אֲשֶׁר ea causa quod. — V. 17 *ἦ μὴν*, a. R. כִּי.

Kap. 23, V. 1 a. R. שְׁנֵי חַיֵּי שרה. — V. 2 a. R. *ἥ ἐστιν ἐν τῷ κοιλώματι*. — V. 13 a. R. אך אם אתה לו שְׁמָעֵנִי. — V. 15 *οὐχί*, a. R. לֹו (unterstrichen). — V. 16 *ἤκουσεν*, a. R. וַיִּשְׁקֹל. — V. 17 *καὶ ἔστιν ὁ ἀγρὸς*, a. R. וַיָּקָם.

Kap. 24, V. 7 a. R. ומארץ מולדתי. — V. 10 a. R. וכל טוב אדניו בידו. — V. 12 a. R. חסד. — V. 13 *ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ ὕδατος*, a. R. עֵין. — V. 14 *ἕως* bis *πίνουσαι* unterstrichen. — V. 42 a. R. אִם יֶשְׁךָ נָּא. — V. 44 *καὶ ἐν τούτῳ* bis *Ἀβραάμ* unterstrichen, a. R. לְבֶן אֲדֹנִי. — V. 46 *ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτῆς*. — V. 48 וָאֶקּוֹד [!]. — V. 50 רַע או טוב. — V. 56 a. R. תְּאַחֲרוּ. — V. 59 a. R. מֵנִקְתָּהּ. — V. 62 a. R. בְּאֵר לַחַי רֹאִי. — V. 65 a. R. הַצָּעִיף וַתִּתְכָּס.

Kap. 25, V. 3 *τὸν σαβὰ καὶ τὸν Θαμὰν* — *ἐγένοντο ῥαβουὴλ καὶ ναβδεήλ*. — V. 11 a. R. לַחַי רֹאִי. — V. 20 a. R. mit Verweiszeichen hinter *τοῦ σύρου* (die Aldina schloß daran sofort an *εἰς γυναῖκα*) מפדן ארם אחות אחות לבן הארמי (zweimal!). — V. 27 a. R. תם.

Kap. 26, V. 12 a. R Aquila *ἑκατ″ εἰκασμένον*. — V. 18 *τοῦ ὕδατος, ὅ*, a. R. אשר *ἃ* — *καὶ τὰ ὀνόματα*, a. R. *κατά*. — V. 20 ויקרא. — V. 21 a. R. iniuria inolentia שִׂטְנָה [!]. — V. 22 רחבת. — V. 24 *τὸν πατέρα σου*, darunter עַבְדִּי. — V. 26 *ὀχοζὰθ ὁ νυμφαγωγὸς αὐτοῦ*, a. R. Hab. — V. 31 a. R. בְּשָׁלוֹם. — V. 32 *οὐχ*, a. R. לֹו. — V. 34 a. R. הַחִתִּי.

Kap. 27, V. 5 a. R. לְהָבִיא. — V. 15 a. R. הגדל — הקטן. — V. 18 a. R. אבי. — V. 30 *τὸν υἱὸν αὐτοῦ*. — V. 33 a. R. עד מאד. — V. 36 a. R. זֶה. — V. 37 *εἰ*, a. R. הֵן. — V. 38 *κατανυχθέντος δὲ Ισαάκ*. — V. 43 *εἰς τὴν μεσοποταμίαν*.

Kap. 28, V. 4 a. R. אִתָּךְ. — V. 13 *μὴ φοβοῦ*. — V. 19 a. R. וְאוּלָם לוּז.

Kap. 29, V. 1 a. R. mit Verweiszeichen vor *ἀνατολῶν* בְּנֵי קֶדֶם — *πρὸς λάβαν* bis *ἠσαύ* unterstrichen. — V. 12 a. R. mit Verweiszeichen vor

καὶ δραμοῦσα וְכִי בֶן רִבְקָה הוּא. — V. 14 a. R. mit Verweiszeichen vor *ἐκ* אַךְ. — V. 15 a. R. הֲכִי. — V. 17 *σφόδρα*. — V. 20 fehlt in der Aldina, a. R. unter Verweiszeichen statt dessen: Et dixit Jacob ad Laban, redde mihi uxorem meam, nam tempus meum impletum est, ut ingrediar ad eam. — V. 22 *γάμον*, a. R. מִשְׁתֶּה. — V. 24 mit Verweiszeichen hinter *ζελφὰν* a. R. שִׁפְחָתוֹ. — V. 32 *καὶ ἔδωκέ μοι υἱόν*. — V. 34 a. R. יִלָּוֶה.

Kap. 30, V. 3 a. R. וְאִבָּנֶה. — V. 15 a. R. לָכֵן. — V. 16 a. R. וַיָּבֹא. — V. 23 a. R. אָסַף. — V. 35 a. R. בָּנָיו. — V. 36 *αὐτῶν*, a. R. בֵּינוֹ. — V. 37 a. R. mit Verweiszeichen hinter *λευκά* לַח וְלוּז וְעַרְמוֹן. — V. 38 a. R. lintribus potatoriis.

Kap. 31, V. 6 *καὶ αὐταὶ* bis V. 7 *κακοποιῆσαί με* unterstrichen, a. R. habentur. — V. 8 a. R עֲקֻדִּים. — V. 13 *καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ*. — V. 16 a. R. כִּי ideo. — V. 24 אלהים (die Aldina liest *ἦλθε δὲ ἄγγελος*). — V. 25 a. R. אֹהָלוֹ. — V. 26 a. R. mit Verweiszeichen hinter *μαχαίρᾳ* cur ignorante me fugere voluisti. — V. 32 a. R. הַכֵּר — *καὶ οὐκ ἐπέγνω παρ' αὐτῷ οὐθέν*. — V. 34 a. R. בְּכַר. — V. 44 *εἶπε δὲ* bis *καὶ σοῦ* unterstrichen. — V. 46 *καὶ εἶπεν* bis *σήμερον* unterstrichen. — V. 47 a. R. יְגַר שָׂהֲדוּתָא — גַּלְעֵד. — V. 51 *μάρτυς* — a. R. mit Verweiszeichen hinter *ἡ στήλη αὕτη* אשר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ עֵד הַגַּל הַזֶּה וְעֵדָה הַמַּצֵּבָה.

Kap. 32, V. 1 *καὶ ἀναβλέψας* bis *παρεμβεβληκυῖαν* unterstrichen. — V. 11 a. R. קָטֹנְתִּי. — V. 12 *καλῶς*.

Kap. 33, V. 10 a. R. תִּרְצֵנִי. — V. 12 *ἐπ' εὐθεῖαν*, a. R. וְאֵלְכָה לְנֶגְדֶּךָ. — V. 13 a. R. עָלוֹת.

Kap. 34, V. 2 *καὶ ἔτεκε καὶ ἐταπείνωσεν αὐτήν* — a. R. הַחִוִּי. — V. 4 *τὸν πρὸς πατέρα* — a. R. הַיַּלְדָּה — a. R. consolatus est eam Hebr. — V. 12 a. R. הנערה. — V. 13 a. R. אשר טִמֵּא. — V. 15 *καὶ κατοικήσομεν ἐν ὑμῖν*, a. R. בְּאוֹת. — V. 17 *ἐὰν δὲ εἰσακούσητε*, a. R. mit Verweiszeichen vor *εἰσακούσητε* לֹא — *τὰς θυγατέρας ἡμῶν*, a. R. בִּתֵּנוּ.

Kap. 35, V. 4 *καὶ ἀπώλεσεν* bis *ἡμέρας* unterstrichen. — V. 5 a. R. וַיִּסָּעוּ. — V. 11 a. R. שַׁדַּי. — V. 12 *τὴν γῆν ταύτην εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν*. — V. 16 *ἔπηξε* bis *γαδὲρ* unterstrichen, a. R. כִּבְרַת. — V. 20 hat die Aldina hinter *ταύτης* den Satz eingefügt: *καὶ ἀπῆρεν Ἰσραὴλ καὶ ἔπεξε τὴν σκηνὴν αὐτοῦ ἐπέκεινα τοῦ πύργου γαδὲρ* (vgl. 16). Zwingli unterstreicht *ἔπεξε* und schreibt an den Rand *ἔπηξε*. — V. 21 *καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ* unterstrichen. — V. 27 *ἐν τῇ γῇ χαναάν* unterstrichen.

Kap. 36, V. 2 *τοῦ υἱοῦ*, übergeschrieben בַּת. — V. 6 *ἐκ γῆς Χαναὰν*, a. R. אֶל. — V. 19 a. R. הוּא אֱדוֹם. — V. 35 a. R. עֲוִית. — V. 39 *υἱὸς βαρὰδ* — a. R. פָּעוּ.

Kap. 37, V. 2 a. R. וַיָּבֵא. — V. 6 a. R. mit Verweiszeichen vor εἶπεν וַיּוֹסִפוּ אוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ. — V. 7 ὑμᾶς, das ὑ gestrichen und ἡ an den Rand gesetzt. — V. 9 τῷ πατρὶ αὐτοῦ καί, a. R. ein Verweiszeichen — hinter με am Rande ein Verweiszeichen. — V. 14 a. R. דבר mit Verweiszeichen hinter μοι. — V. 15 a. R. תֹעֶה. — V. 19 ἐκεῖνος, a. R. בעל הַלָּזֶה procul aut perversus. — V. 25 ὁδοιπόροι, a. R. ארחת. — V. 33 a. R. טֹרֹף.

Kap. 38, V. 2 ἡ ὄνομα, Strich über den beiden Worten, a. R. וּשְׁמוֹ. — V. 5 a. R. וְהָיָה בִכְזִיב בְּלִדְתָּהּ אֹתוֹ Abacuk ·3· mentietur opus olive. — V. 11 liest die Aldina hinter τῇ νύμφῃ αὐτοῦ: μιὰ τὸ ἀποθανεῖν τοὺς δύο υἱοὺς αὐτοῦ; die Worte sind unterstrichen, a. R. שְׁבִי. — V. 12 a. R. רֵעֵהוּ. — V. 14 a. R. עֵינַיִם. — V. 15 καὶ οὐκ ἐπέγνω αὐτήν. — V. 25 a. R. מוּצֵאת.

Kap. 39, V. 1 liest die Aldina ὃν κατήγαγον, Zwingli korrigiert a. R. οἵ. — V. 5 a. R. בגלל. — V. 8 a. R. εἶδε.

Kap. 40, V. 3 a. R. mit Verweiszeichen hinter φυλακῇ בֵּית שַׂר הַטַּבָּחִים. — V. 5 ἡ δὲ ὅρασις, a. R. אִישׁ כְּפִתְרוֹן חֲלֹמוֹ — ἦν αὕτη. — V. 19 τοῦ οὐρανοῦ.

Kap. 41, V. 2 ὥςπερ, a. R. מִן הַיְאֹר. — V. 4 hinter σαρξί hat die Aldina folgenden, von Zwingli unterstrichenen Satz: καὶ ἰδοὺ ἄδηλοι ἐγένοντο ὅτι εἰσῆλθον εἰς τὰς κοιλίας αὐτῶν. — V. 7 a. R. וְהִנֵּה חֲלוֹם. — V. 8 a. R. פּוֹתֵר. — V. 16 a. R. בִּלְעָדָי. — V. 21 δὲ ἐκοιμήθην. — V. 45 a. R. צָפְנַת פַּעְנֵחַ — a. R. mit Verweiszeichen hinter γυναῖκα וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם.

Kap. 42, V. 2 μικρὰ βρώματα. — V. 4 μαλακίᾳ ἐν τῇ ὁδῷ. — V. 9 a. R. עֶרְוַת. — V. 11 a. R. כֵּנִים. — V. 15 a. R. חֵי פַרְעֹה. — V. 21 liest die Aldina: ναιὸν ἐν ἁμαρτίαις, dazu a. R. der Kolumne ναὶ οὕτωσ ἢ ναὶ μὴν. — V. 24 a. R. וידבר אלהם — ἐλάλησε πρὸς ἀυτοὺσ. — V. 25 ἐπισιτισμὸν ἐις πλησμονίην εἰς τὴν ὁδὸν. — V. 27 a. R. כַּסְפּוֹ.

Kap. 43, V. 8 ἀποσκευὴ, a. R. טַפֵּנוּ ps. 118 ut infra 44 vide ἐκδεξαι. — V. 14 a. R. יִתֵּן לָכֶם רַחֲמִים. — V. 15 ἄρτους. — V. 20 a. R. בִּי אֲדֹנִי. — V. 25 ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τῆν γῆν. — V. 27 καὶ bis θεῷ unterstrichen. — V. 31 a. R. וַיִּרְחַץ. — V. 31 Αἰγυπτίοις πᾶς ποιμὴν προβάτων.

Kap. 44, V. 3 αὐτοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι αὐτῶν, a. R. ὄνοι. — V. 8 a. R. mit Verweiszeichen vor εἰ: ἰδοὺ. — V. 9 κόνδυ. — V. 28 unter εἴπατε gesetzt וָאֹמַר. — V. 29 ἐν τῇ ὁδῷ. — V. 32 ὁ γὰρ παῖς σου ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐκδέδεκται a. R. ps. 118 ἔκδεξαι suscipe servum tuum in bonum id est sponde in ע [vgl. die Vulgata zu Ps. 118, 122 und oben zu Kap. 43].

Kap. 45, V. 3 *ἐταράχθησαν γάρ*, a. R. כִּי נִבְהֲלוּ מִפָּנָיו. — V. 7 a. R. וּלְהַחֲיוֹת לָכֶם לִפְלֵיטָה גְּדֹלָה. — V. 10 *ἀραβίας.* — V. 17 a. R. טַעֲנוּ אֶת בְּעִירְכֶם.

Kap. 46, V. 4 a. R. אַעַלְךָ גַם עָלֹה. — V. 5 a. R. פַּרְעֹה. — V. 17 *ἀδελφὸς* von Zwingli korrigiert in *ἀδελφὴ* durch ein a. d. R. gesetztes *H*. — V. 20—23 durch Klammer a. R. eingespannt. — V. 29 *καθ' ἡρώων πόλιν*, a. R. unter Verweiszeichen וַיָּבֹאוּ אַרְצָה גֹּשֶׁן.

Kap. 47, V. 2 a. R. מִקְצֵה. — V. 3 *ἐκ παιδὸς ἕως τοῦ νῦν.* — V. 5 *ἦλθε δὲ εἰς αἴγυπτον* bis *Αἰγύπτου* unterstrichen. (Die Worte stehen in der Aldina vor V. 7.) — V. 18 a. R. *καὶ δὲ* — a. R. כִּי אִם־תַּם. — V. 19 *μὴ* — *καὶ ἡ γῆ ἐρημωθήσεται.* — V. 24 a. R. mit Verweiszeichen hinter *ὑμῶν* ולאכל לטפכם.

Kap. 48, V. 7 a. R. כִּבְרַת. — V. 8 *σοι.* — V. 14 a. R. *ἐπέβαλεν* (als Korr. des *ἐπέλαβεν* der Aldina). — V. 15 *εὐλόγησεν αὐτοὺς*, dazu a. R. unter Verweiszeichen: de industria שִׂכֵּל כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף.

Kap. 49, V. 8 ff. a. R. Jos. 19 1. Par. 4. — V. 28 *υἱοί*, a. R. שִׁבְטֵי. — V. 29 a. R. בִּשְׂדֵה.

Kap. 50, V. 1 *ἔκλαυσε πικρῶς.* — V. 5 der Zusatz der Aldina: *εἶπον οὖν τῳ Φαραῷ κατὰ τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ ἰωσήφ* ist unterstrichen. — V. 8 *παροικία*, a. R. בֵּית. — V. 13 a. R. שְׂדֵה. — V. 14 a. R. unt. Verweiszeichen hinter *πατέρα αὐτου* אַחֲרֵי קָבְרוֹ אֶת אָבִיו. — V. 18 *οἶδε*, a. R. *ἴδε* [!]. — V. 21 a. R. וְעַתָּה. — V. 22 *καὶ πᾶσα ἡ παροικία τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

Zu 2 Mos.

Kap. 1, V. 1 *πατρὶ αὐτῶν.* — Zu V. 3 und 4 a. R. 2. 1 [zum Zeichen der Umstellung der beiden Verse]. — V. 7 a. R. *χυδαῖοι.* — V. 11 a. R. בְּסִבְלֹתָם — *καί τὴν ὤν ἥ ἐστιν ἡλιούπολις.* — V. 16 a. R. הָאָבְנָיִם. — V. 21 a. R. Vide etc. וַיְחִי.

Kap. 2, V. 1 *καὶ ἔσχεν αὐτήν.* — V. 3 a. R. *ἐπὶ.* — V. 4 a. R. וַתֵּתַצַּב. — V. 5 a. R. עַל יַד. — V. 15 *ἐλθὼν* bis *μαδιάμ* unterstrichen. — V. 16 *ποιμαίνουσαι* bis *ἰωθώρ* unterstrichen, desgleichen am Schlusse des Verses *ἰωθὼρ.* — V. 17 a. R. ויגרשום. — V. 22 *ἐν* bis *γυνὴ* unterstrichen. Am Schlusse des Verses hat die Aldina den Zusatz: *ἔτι δὲ συλλαβοῦσα ἔτεκεν υἱὸν διισύτορον καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐλιέζερ λέγων ὅτι θεὸς τοῦ πατρός μου βοηθός μου καὶ ἐρρύσατο με ἐκ χειρὸς Φαραώ.* Der Zusatz ist unterstrichen.

Kap. 3, V. 1 a. R. חֹרֵבָה. — V. 4 a. R. סֻר. — V. 6 a. R. יָרֵא. — V. 8 a. R. וָאֵרֵד — *γεργεσαίων*, a. R. חִוִּי. — V. 17 *γερσαίων.* — V. 18 *φωνῆς τῶν υἱῶν καὶ.* — V. 19 *ἐὰν μή*, a. R. וְלֹא בְּיָד חֲזָקָה.

Kap. 4, V. 1 a. R. וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ, *τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς* im Text unterstrichen. — V. 5 *καὶ εἶπεν αὐτῷ ἵνα* etc. — V. 7 a. R. *τὴν (χεῖρά σου)* in Abbreviatur in Korr. der falschen Abbreviatur im Texte. — V. 10 a. R. *πρὸ* אִישׁ דְּבָרִים. — V. 11 a. R. שָׂם — אִלֵּם אוֹ חֵרֵשׁ. — V. 12 a. R. הוֹרֵיתִיךָ. — V. 14 *σοι.* — V. 17 *τὴν* bis *ὄφιν* unterstrichen. — V. 18 *μετὰ* bis *αἰγύπτου* unterstrichen. — V. 25 *ἔστη* bis *παιδίου μου* unterstrichen, a. R. m. Verweiszch. כִּי חֲתַן דָּמִים לַמּוּלֹת אָז אָמְרָה חֲתַן דָּמִים אַתָּה לִי וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ [!] כִּי חֲתַן [!] דמים. — V. 28 *οὓς ἀπέστειλε*, a. R. אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ.

Kap. 5, V. 2 a. R. unter Verweiszeichen hinter *ἐστιν* יהוה. — V. 3 a. R. חרב דבר. — V. 7 *καὶ τὸ τῆς σήμερον.* — V. 10 *αὐτοὺς.* — V. 16 a. R. וְחָאטַת עַמֶּךָ [!]. — V. 19 a. R. תִגְרְעוּ.

Kap. 6, V. 5 f. *ὑμῶν βάδιζε*, a. R. לְכֵן. — V. 7 *καὶ ἐκ τῆς καταδυναστείας τῶν αἰγυπτίων.* — V. 20 *καὶ μαριὰμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν.*

Kap. 7, V. 4 a. R. אֶת צִבְאוֹתַי. — V. 9 a. R. לָכֶם — *ῥίψον αὐτὴν ἐπὶ τὴν γῆν* — *καὶ ἐναντίον τῶν θεραπόντων αὐτοῦ.* — V. 10 *καὶ τῶν θεραπόντων αὐτοῦ.* — V. 18 a. R. וְנִלְאוּ. Nach V. 18 hat die Aldina irrtümlich *Κεφ.*; *ή.* 8., was Zwingli durchstreicht. — V. 19 liest die Aldina *καὶ ἔσται αἷμα ἐν πάσῃ γῇ Αἰγύπτου*, dazu setzt Zwingli a. d. R. וְהָיָה דָם (zweimal, das erste Mal wieder ausgestrichen), unter Verweiszeichen.

Kap. 8, V. 9 *καὶ ἐκ τῶν οἰκιῶν ὑμῶν.* — V. 13 *ἐτάξατο*, a. R. עַל־דְּבַר — a. R. שָׂם [!]. — V. 17 *ἔν τε τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἐν τοῖς τετράποσι καὶ ἐπὶ Φαραὼ καὶ ἐπὶ τοὺς οἴκους αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοὺς θεράποντας αὐτοῦ καὶ ἐν παντὶ τῷ χώματι τῆς γῆς ἐγένοντο οἱ σκίπες*, a. R. mit Verweiszeichen vor *ἐν*: בְּכָל אֶרֶץ מצרים [!]. — V. 20 *ἐν τῇ ἐρήμῳ.* — V. 22 a. R. unter *παραδοξάσω* הִפְלֵיתִי — *πάσης τῆς γῆς*, a. R. בְּקֶרֶב הָאָרֶץ. — V. 23 *ἐπὶ τῆς γῆς*, a. R. פְּדֻת. — V. 26 a. R. mit Verweiszeichen vor *λιθοβοληθησόμεθα* וְלֹא. — V. 28 *πρὸς κύριον.*

Kap. 9, V. 3 a. R. דבר. — V. 7 a. R. וְהִנֵּה לֹא מֵת מִמִּקְנֵי [!] ויִשלח פרעה. — V. 8 *καὶ ἐναντίον τῶν θεραπόντων αὐτοῦ.* — V. 9 *ἐν* bis *τετράποσι καὶ ἐν* unterstrichen, a. R. פֹּרֵחַ אֲבַעְבֻּעֹת. — V. 12 a. R. דִּבֶּר. — V. 14 a. R. מַגֵּפֹתַי offendicula. — V. 17 a. R. *ἐμποιῇ* animum inducas. — V. 19 a. R. שְׁלַח הָעֵז. — V. 20 a. R. mit Verweiszeichen vor *τὰ κτήνη* אֶת עֲבָדָיו. — V. 21 dasselbe. — V. 22 a. R. mit Verweiszeichen hinter *γῆς* מִצְרָיִם. — V. 23 *πᾶσαν.* — V. 24 *ἦν δὲ*, a. R. וַיְהִי. — V. 25 a. R. את כל אשר בשדה. — V. 28 *καὶ πῦρ.*

Kap. 10, V. 3 a. R. *εἰσῆθε* (so liest fehlerhaft die Aldina). — V. 4 *ταύτην τὴν ὥραν* — *πολλὴν* — *πάντα.* — V. 5 *πᾶν.* — V. 10 *μή*,

a. R. טַפְּכֶם. — V. 11 a. R. כִּי אֹתָהּ. — V. 12 *τὸν καρπὸν τῶν ξύλων.* — V. 22 *θύελλα.* — V. 24 *τῷ θεῷ ὑμῶν* — a. R. טַפְּכֶם.

Kap. 11, V. 2 *καί ἱματισμόν.* — V. 3 *καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς.* — V. 7 a. R. אֲשֶׁר יַפְלֶה. — V. 8 a. R. אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ — בָּחֳרִי אָף.

Kap. 12, V. 3 a. R. דברו. — V. 4 a. R. אֶל בֵּיתוֹ. — V. 5 *ἄρσεν, ἄμωμον.* — V. 10 *καὶ* bis *ἀπ' αὐτοῦ* unterstrichen. — V. 13 a. R. וּפָסַחְתִּי. — V. 16 *ὅσα ποιηθήσεται,* a. R. *φαγηθήσεται.* — V. 17 *ἐντολὴν,* a. R. הַמַּצּוֹת — a. R. בְּעֶצֶם. — V. 21 a. R. מִשְׁכוּ. — V. 22 a. R. אֲשֶׁר בַּסַּף in pelvi *καθίζετε.* — V. 40 *καὶ ἐν γῇ χαναὰν, αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν.* — V. 41 a. R. mit Verweiszeichen hinter *ἔτη*: וַיְהִי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. — V. 44 *οἰκέτην τινὸς,* a. R. איש. — V. 46 *οὐ καταλείψετε ἀπὸ τῶν κρεῶν εἰς τὸ πρωΐ.*

Kap. 13, V. 5 *καὶ γεργεσαίων καὶ φορεζαίων.* — V. 6 a. R. שִׁבְעַת. — V. 8 a. R. בְּצֵאתִי. — V. 10 a. R. שמרת — לְמוֹעֲדָהּ. — V. 12 *τὰ ἀρσενικὰ τῷ κυρίῳ.* — V. 15 *δὲ,* a. R. *ϑ'.* — V. 16 *πρὸ,* a. R. בֵּן [!]. — V. 21 a. R. unter Verweiszeichen hinter *τοῦ φαίνειν δὲ αὐτοῖς*: לָלֶכֶת יוֹמָם וָלָיְלָה.

Kap. 14, V. 6 a. R. לקח. — V. 9 a. R. חֵיִּם. — V. 10 a. R. הקריב — *ἐστρατοπέδευσαν,* a. R. נֹסֵעַ. — V. 11 *ἐξήγαγες,* a. R. לְהַקְתֵּנוּ [!]. — V. 15 *ἀναζευξάτωσαν,* a. R. וְיִסָּעוּ. — V. 17 *Φαραὼ καὶ τῶν αἰγυπτίων πάντων.* — V. 24 a. R. בְּאַשְׁמֹרֶת. — V. 25 a. R. וַיָּסַר — a. R. בִּכְבֵדֻת — *αὐτός, τῇ τὸ* — *καὶ* (im Texte). — V. 27 *ὑπὸ τὸ ὕδωρ,* a. R. לִקְרָאתוֹ.

Kap. 15, V. 3 a. R. איש מלחמה. — V. 6 a. R. תִּרְעַץ. — V. 7 a. R. קָמֶיךָ. — V. 8 a. R. נֶעֶרְמוּ acervatę נִצְּבוּ כְמוֹ נֵד נֹזְלִים — a. R. בְּלֶב. — V. 11 a. R. נוֹרָא תְהִלֹּת. — V. 13 a. R. בְחַסְדְּךָ — a. R. נֵהַלְתָּ. — V. 14 a. R. יִרְגָּזוּן. — V. 15 a. R. נִבְהֲלוּ. — V. 21 a. R. וַתַּעַן. — V. 26 *τὰ ἀρεστὰ,* a. R. הַיָּשָׁר — *ἐπήγαγες,* a. R. *ἐπήγαγον.*

Kap. 16, V. 2 a. R. וַיִּלּוֹנוּ — a. R. mit Verweiszeichen hinter *ἀαρών*: במדבר. — V. 4 a. R. mit Verweiszeichen hinter *συλλέξουσι* דבר. — V. 15 a. R. אָחִיו. — V. 31 a. R. mit Verweiszeichen hinter *ἐγκρὶς ἐν μέλιτι*: *Ἡσυχιος: ἐγκρίδες. πέμμα ἐλαίῳ ἑψόμενον καὶ μελιτουμενον.*

Kap. 17, V. 2 a. R. וְנִשְׁתֶּה. — V. 6 *ὅδε,* a. R. *ἰδοὺ* forsan — a. R. זִקְנֵי. — V. 9 a. R. מָחָר. — V. 12 a. R. אֱמוּנָה. — V. 16 a. R. ויאמר כִּי יָד עַל־כֵּס יָהּ.

Kap. 18, V. 6 a. R. אֲנִי. — V. 7 a. R. וַיִּשְׁאֲלוּ איש לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם. — V. 8 *ἐκ χειρὸς φαραὼ* bis *αἰγυπτίων* unterstrichen. — V. 9 a. R. וַיִּחַד — *καὶ ἐκ χειρὸς Φαραώ.* — V. 10 a. R. אֶתְכֶם. — V. 11 a. R. כִּי [!] בַדָּבָר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם. — V. 16 a. R. וְשָׁפַטְתִּי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ. — V. 21 a. R. בָצַע —

αὐτοὺς ἐπ' αὐτούς, a. R. עליהם — *καὶ γραμματοεισαγωγεῖς*. — V. 23 a. R. mit Verweiszeichen hinter *ποήσῃς*, vor *κατισχύσει σε*: וְצִוְּךָ. — V. 25 *καὶ γραμματοεισαγωγεῖς*.

Kap. 19, V. 3 *τὸ ὄρος*, a. R. אֶל הָאֱלֹהִים. — V. 7 *τοῦ λαοῦ καὶ εἶπε — αὐτοῖς*, a. R. τῷ. — V. 8 *καὶ ἀκουσόμεθα*. — V. 12 a. R. בְּקָצֵהוּ [!]. — V. 13 *καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ... ἀπὸ τοῦ ὄρους*. — V. 16 a. R. כָּבֵד — *ἐπτοήθη*. — V. 18 *ἐξέστη ... ὁ λαὸς*, a. R. הָהָר. — V. 21 a. R. לִרְאוֹת.

Kap. 20 (die Aldina hat eing.: 10, was Zwingli korrigierte), V. 1 *πρὸς μωυσῆν*. — V. 3 a. R. עַל פָּנָי. — V. 10 *ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου* — a. R. בִּשְׁעָרֶיךָ. — V. 16 a. R. בְרֵעֲךָ. — V. 17 *οὐδὲ τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ — οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστί*, a. R. וַחֲמֹרוֹ. — V. 22 *τῷ οἴκῳ ἰακὼβ καὶ ἀναγγελεῖς*, a. R. בְּנֵי. — V. 25 [offenbar zu *ἐγχειρίδιον*] a. R. *ἀντὶ αὐτὸ τὸ ἐγχειρίδιον*.

Kap. 21, V. 6 a. R. אֶל הָאֱלֹהִים — a. R. mit Verweiszeichen hinter *θύραν* אוֹ. — V. 7 a. R. הָעֲבָדִים. — V. 8 a. R. אֲשֶׁר לֹא יְעָדָהּ. — V. 10 a. R. לוֹ שְׁאֵרָהּ. — V. 13 *εἰ δὲ οὐχ ἑκὼν*, a. R. mit Verweiszeichen וַאֲשֶׁר לֹא. — V. 14 *καὶ* bis *θυσιαστήριον* unterstrichen. — V. 16 der ganze Vers unterstrichen. — V. 17 *τῶν* bis *ἀποδῶται* unterstrichen. Durch Klammer ist angedeutet, daß V. 16 des griechischen Textes an den Schluß von V. 17 zu setzen ist. Vgl. den hebräischen Text. — V. 22 a. R. *σὐδ. ἐκκεχαρακτηρισμένον*. — V. 29 a. R. יִשְׁמְרֶנּוּ.

Kap. 22, V. 1 *καὶ ἀποδῶται*, a. R. אוֹ מְכָרוֹ. — V. 13 *ἀνταποθανεῖται*, a. R. שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם — a. R. בִּגְנֵבָתוֹ. — V. 4 a. R. mit Verweiszeichen nach *ἀπὸ*: מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר — V. 5 a. R. mit Verweiszeichen hinter *ἀποτίσει*: מֵיטַב — hinter *ἕτερον* ein Komma gesetzt — a. R. mit Verweiszeichen *ἀγροῦ αὐτοῦ*: וּמֵיטַב כַּרְמוֹ — *ἐὰν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καταβοσκήσῃ, τὰ βέλτιστα τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ καὶ τὰ βέλτιστα τοῦ ἀμπελῶνος αὐτοῦ ἀποτίσει*. — a. R. גָדִישׁ — a. R. הַקָּמָה — a. R. הַשָּׂדֶה. — V. 8 *παρακαταθήκης* — a. R. בִּמְלֶאכֶת — a. R. חֲמוֹר. — V. 9 *ὅτι ἐὰν ὀμῇ*, a. R. אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה. — V. 14 *ἢ αἰχμάλωτον γένηται*. — V. 24 a. R. עַמִּי. — V. 29 über *ἀπαρχὰς ἅλωνος καὶ ληνοῦ σου* ein Strich, a. R. מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ. — V. 30 über *μοσχον* ein Strich, a. R. לְשֹׁרְךָ — *καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου*.

Kap. 23, V. 2. Über *προστεθήσῃ* einen Strich — a. R. תַעֲנֶה. — V. 3 *ἐλεήσεις*, a. R. תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ. — V. 5 *οὐ παρελεύσῃ αὐτὸ*, a. R. וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ. — V. 7 über *καὶ* bis *δώρων* ein Strich, a. R. כִּי לֹא

אַצְדִּיק רָשָׁע. — V. 14 a. R. רְגָלִים panegyres. — V. 18 *ὅταν* bis *ὅριά σου* unterstrichen, ebenso die in der Aldina dann folgenden Worte *οὐκ ἐπιθυμήσει οὐδεὶς τῆς γῆς σου.* — V. 21 a. R. כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ. — V. 23 *καὶ γεργεσαῖον.* — V. 24 *καθελεῖς τοὺς βωμοὺς αὐτῶν.* — V. 26 *ἀναπληρῶν.* — V. 27 *σὺ*, a. R. וְהַמֹּתִי. — V. 28 *τοὺς ἀμορραίους καὶ.* — V. 31 *τοῦ μεγάλου εὐφράτου.* — V. 33 *οὐ συγκαταθήσονται*, a. R. לֹא יֵשְׁבוּ — a. R. כִּי יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ.

Kap. 24, V. 3 *δικαιώματα*, a. R. המִשְׁפָּטִים [!] — *καὶ ἀκουσόμεθα.* — V. 10 *τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ*, a. R. את אלהי ישראל — a. R. לִבְנַת הַסַּפִּר. — V. 11 a. R. אֲצִלֵי separati — *οὐ διεφώνησεν*, a. R. לֹא שָׁלַח יָדוֹ — *ἐν τῷ τόπῳ.* — V. 12 a. R. *δίπτυχα.* — V. 13 a. R. minister. L. — וַיַּעַל מֹשֶׁה. — V. 14 a. R. mit Verweiszeichen hinter *ἡσυχάζετε*: לָנוּ [!]. — V. 16 *κατέβη*, a. R. וַיִּשְׁכֹּן. — V. 17 *φλέγον*, a. R. אֹכֶלֶת.

Kap. 25, V. 6 *καὶ λίθους σαρδίους* — a. R. בְּשָׂמִים. — V. 7 a. R. אַבְנֵי [!] שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן. — V. 8 *καὶ ποιήσεις μοι.* — V. 9 a. R. וְכֵן תַּעֲשׂוּ. — V. 12 a. R. וְיָצַקְתָּ. — V. 18 a. R. מִקְשָׁה. — V. 21 *καὶ κατὰ πάντα.* — V. 32 *ἐκτετυπωμένοι*, a. R. מְשֻׁקָּדִים [!]. — V. 33 *ἐν τῷ ἑνὶ καλαμίσκῳ.* — V. 35 der ganze Vers unterstrichen. — V. 37 f. a. R. Ἡσ. *ἐλαιοχύτας ἀντλητῆρες.*

Kap. 26, V. 4 a. R. *ἱμάντες ἐν κρηπῖσιν.* — V. 4 a. R. הַקִּיצוֹנָה. — V. 5 a. R. מַקְבִּילוֹת. — V. 11 *τὰς δέρρεις*, a. R. הָאֹהֶל. — V. 12 a. R. תִּסְרַח עַל אֲחֹרֵי. — V. 14 a. R. תְּחָשִׁים. — V. 15 a. R. mit Verweiszeichen hinter *ἀσήπτων*: עֹמְדִים. — V. 17 a. R. יָדוֹת. — V. 23 *ὀπισθίων*, a. R. בַּיַּרְכָתַיִם. — V. 24 *ἐξ ἴσου κάτωθεν*, a. R. תֹאֲמִים מִלְּמַטָּה — *ἴσαι ἔστωσαν*, a. R. הַמִּקְצֹעֹת יִהְיוּ. — V. 25 *εἰς ἀμφότερα τὰ μέρη αὐτοῦ.* — V. 30 *εἶδος τὸ δεδειγμένον*, a. R. כְּמִשְׁפָּטוֹ. — V. 33 *ἐπὶ τοὺς στύλους*, a. R. תַּחַת הַקְּרָסִים. — V. 35 liest die Aldina: *καὶ κἀταλύψῃς τὸ καταπιτάσμα* [!] *ἢ τὴν κιβωτὸν τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ ἁγίῳ τῶν ἁγίων.* Die Worte sind von Zwingli unterstrichen, statt dessen ist unter Verweiszeichen an den Rand gesetzt: *καὶ θήσεις τὸ ἱλαστήριον ἐπὶ τὸν κιβωτὸν ἐν τῷ ἁγίῳ τῶν ἁγίων.* — V. 37 a. R. מָסָךְ — unter *καταπετάσματι*: *ἐπιπάστρῳ.*

Kap. 27, V. 3 *στεφανίην*, a. R. סִירֹתָיו lebetes *εἶδος περικεφαλαίασ στεφάνη.* — V. 5 *αὐτοῦ*, a. R. אֹתָהּ — *ἐσχάραν*, a. R. כַּרְכֹּב. — V. 11 *τῶν στύλων καὶ αἱ βάσεις.* — V. 14 *τὸ ὕψος*, a. R. ad latus *τῷ κλίτει τῷ ἑνί*, a. R. לַפֵּאָה. — V. 15 *τὸ ὕψος.* — V. 17 *κατηργυρωμένοι ἀρ-*

γυρίῳ καί, a. R. מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף וָוֵיהֶם כָּסֶף. — V. 20 liest die Aldina: *καὶ ποιήσεις ἱμάτια ὑακίνθινα καὶ πορφύραν καὶ κόκκινα τοῦ λειτουργεῖν ἐν αὐτοῖς ἐν τοῖς ἁγίοις*. Von Zwingli ist der ganze Vers unterstrichen, a. R. לְכֹל כְּלֵי הַמִּשְׁכָּן בְּכֹל [!] עֲבֹדָתוֹ — unter *κεκομμένον* כָּתִית.

Kap. 28, V. 2 a. R. בִּגְדֵי. — V. 3 *εἰς τὸ ἅγιον*, a. R. לְקַדְּשׁוֹ. — V. 4 a. R. strictum cinctum. — V. 7 a. R. כְּתֵפֹת. — V. 9 a. R. שֹׁהַם. — V. 11 a. R. חָרָשׁ, *λιθουργικῆς* — a. R. unter Verweiszeichen hinter *ἰσραήλ* מֻסַבֹּת מִשְׁבְּצוֹת זָהָב תַּעֲשֶׂה אֹתָם. — V. 14 a. R. *κρηπιδώματα* — *κατὰ* bis *ἐμπροσθίων* unterstrichen. — V. 15 a. R. כְּמַעֲשֵׂה. — V. 20 a. R. מְשֻׁבָּצִים. — V. 21 die Aldina liest hinter *δώδεκα*: *ἔναντι κυρίου ἐπὶ τῶν δύο ὤμων αὐτοῦ δώδεκα*. Zwingli unterstreicht die Worte und setzt an den Rand עַל שְׁמֹתָם — *κατὰ τὰς γενέσεις αὐτῶν*. — V. 22 a. R. unter Verweiszeichen über *ἀλυσιδωτὸν*: *Ἡσυχ. ἀλύσιον τὸ περὶ τὸ τράχηλον πλόκιον*. — V. 23 der ganze Vers ist von Zwingli unterstrichen. — V. 24 und 25 a. R. durch eine Klammer eingespannt. — V. 28 *ἐξ αὐτοῦ μέσον*, a. R. בְּתוֹכוֹ. — V. 29 *καὶ βύσσου κεκλωσμένης — τὸ δὲ αὐτὸ εἶδος ῥοΐσκους*, a. R. פַּעֲמֹנֵי. — V. 33 *ἐπί*, a. R. עַל. — V. 36 a. R. קֹדֶשׁ לַיהוה. — V. 39 a. R. וְשִׁבַּצְתָּ balth.

Kap. 29, V. 2 a. R. unter Verweiszeichen nach *ἀζύμους*: וְחַלֹּת. — V. 3 *οἴσεις καὶ προσοίσεις*. — V. 5 a. R. בְּחֵשֶׁב cum certo numero id estratione. — V. 10 *ἔναντι* bis *μαρτυρίου* unterstrichen. — V. 13 *ἐπιθήσεις*, a. R. וְהִקְטַרְתָּ. — V. 14 a. R. חַטָּאת הוּא. — V. 20 a. R. בֹּהֶן. Zum ff. a. R. sensus redditus est adprobe usque huc וְזָרַקְתָּ אֶת הַדָּם עַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב. — V. 21 *τὸ δὲ αἷμα* bis *κύκλῳ* unterstrichen. — V. 22 a. R. mit Verweiszeichen hinter *αὐτοῦ*: וְהָאַלְיָה. — V. 23 a. R. mit Verweiszeichen vor *ἄρτον*: כִּכַּר לֶחֶם. — V. 24 über *καὶ ἀφοριεῖς* bis *ἀφόρισμα* ein Strich, a. R. וְהֵנַפְתָּ [!] אֹתָם תְּנוּפָה. — V. 25 a. R. אִשֶּׁה. — V. 28 *καὶ ἀφόρισμα ἔσται*, a. R. תְּרוּמָה [!]. — V. 33 *ἡγιάσθησαν*, a. R. כֻּפַּר. — V. 36 *καθαριεῖς*, a. R. חַטֵּאתָ. — V. 38 *κάρπωμα ἐνδελεχισμοῦ*. — V. 43 *ἁγιασθήσομαι*, a. R. וְנִקְדַּשׁ. — V. 45 a. R. וְשָׁכַנְתִּי.

Kap. 30, V. 4 *ψαλλίδες*, a. R. לְבָתִּים. — V. 6 a. R. mit Verweiszeichen hinter *μαρτυρίων*: לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת. — V. 7 *ἐπισκευάζῃ*, a. R. בְּהֵיטִיבוֹ. — V. 8 *ὅταν ἅπτῃ*, a. R. וּבְהַעֲלֹת. — V. 15 *κυρίῳ περὶ τῶν υἱῶν ἰσραήλ*. — V. 20 *ὅταν* bis *μαρτυρίου* unterstrichen. — V. 23 *ἄνθος*, a. R. רֹאשׁ. Zum ff. a. R. plin. 12. ca. 23. De cin. et cassia Pl. lib. 12 cap. 2°. — V. 27 a. R. unter Verweiszeichen hinter *μαρτυρίου* (V. 26) und unter Unterstreichung von *καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτῆς* הַשֻּׁלְחָן וְאֶת. — V. 28 *καὶ τὴν τράπεζαν* bis *αὐτῆς* unterstrichen.

Kap. 31, V. 4/5 *καὶ τὴν ὑάκινθον* bis *κεκλωσμένην* unterstrichen. — V. 6 a. R. untereinander je zwei Anführungsstriche und *τός, ἀυτὴ καὶ γὰρ* — *καὶ πονήσουσι.* — V. 7 a. R. mit Verweiszeich. hint. *σκηνῆς*: וְאֶת [!] הַשֻּׁלְחָן וְאֶת כֵּלָיו. — V. 8 *καὶ τὴν τράπεζαν* — a. R. mit Verweiszeichen hinter *σκεύη αὐτῆς*: וְאֵת מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת. — V. 10 *μοι.* — V. 14 *κυρίῳ καὶ.*

Kap. 32, V. 1 *συνέστη*, a. R. וַיִּקָּהֵל. — V. 2 *περιέλεσθε*, a. R. פָּרְקוּ avellite abrumpite — a. R. mit Verweiszeichen hinter *ὑμῶν* בְּנֵיכֶם. — V. 3 *τῶν γυναικῶν.* — V. 6 *ὀρθρίσας*, a. R. וַיַּשְׁכִּימוּ omnia plurali numero. — V. 7 a. R. לֶךְ רֵד. — V. 8 a. R. mit Verweiszeichen hinter *μόσχον*: מַסֵּכָה. — V. 9 ff. a. R. unter Verweiszeichen hinter *αἰγύπτου* der ganze hebräische neunte Vers. — V. 11 *καὶ ἐν τῷ βραχίονι σου τῷ ὑψηλῷ μήποτε εἴπωσιν*, a. R. וּבְיָד חֲזָקָה. — V. 12 a. R. יֹמְרוּ [!] לָמָּה. — V. 13 *τῷ πλήθει* — *εἶπας* a. R. אָמַרְתִּי — *καθέξουσιν*, a. R. וְנָחֲלוּ. — V. 15 *λίθιναι.* — V. 18 *ἐξαρχόντων κατ' ἰσχύν*, a. R. עֲנוֹת גְּבוּרָה — *φωνὴν ἐξαρχόντων* a. R. קוֹל עַנּוֹת. — V. 22 *ὅρμημα*, a. R. בְרָע הִיא. — V. 25 כִּי פָרֻעַ nudatus. — V. 29 *ἐκπληρώσατε*, a. R. מִלְאוּ. — V. 30 *περὶ*, a. R. בְּעַד. — V. 32 *εἰ μὲν*, a. R. אִם. — V. 34 *καὶ κατάβηθι.*

Kap. 33, V. 2 a. R. וְגֵרַשְׁתִּי — *καὶ γεργεσαῖον.* — V. 3 *καὶ εἰσάξω σε.* — V. 4 *ἐν πενθικοῖς*, a. R. וְלֹא שָׁתוּ אִישׁ עֶדְיוֹ עָלָיו. — V. 5 *ὁρᾶτε μὴ.* — V. 8 a. R. כְּצֵאת. — V. 13 *σεαυτὸν γνωστῶς ἴδω* (*ἵνα* fehlt in der Aldina) *σε*, a. R. דְּרָכֶיךָ [!]. — V. 14 a. R. וַהֲנִחֹתִי לָךְ. — V. 17 a. R. בְּשֵׁם. — V. 19 *πρότερός σου τῇ δόξῃ*, a. R. כָּל טוּבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי.

Kap. 34, V. 1 *καὶ ἀνάβηθι* bis *ὄρος* unterstrichen. — V. 3 *καὶ τὰ πρόβατα* bis *ἐκείνου* unterstrichen. — V. 7 *καὶ δικαιοσύνην τηρῶν* — *ποιῶν*, a. R. נֹצֵר — *καὶ τὸν ἔνοχον*, a. R. *ἀντὶ καὶ δὲ.* — V. 10 *τίθημί σοι*, a. R. כֹּרֵת — *γέγονεν*, a. R. נִבְרְאוּ — die Aldina liest statt *εἰ σύ*: *ἐισι.* Zwingli unterstreicht das und setzt an den Rand *ἔι.* — V. 13 *καὶ τὰ γλυπτὰ* bis *πυρὶ* unterstrichen. — V. 16 *καὶ τῶν θυγατέρων* bis *υἱοῖς αὐτῶν* unterstrichen, a. R. בְּנֹתָיו. — V. 19 a. R. unter Verweiszeichen hinter *ἐμοὶ* כָּל מִקְנְךָ [!]. — V. 22 *μοι*, a. R. לְךָ — a. R. תְּקוּפַת ingravescente anno senescente: augescente. — V. 33 *ἐπειδὴ* — *ἐπέθηκεν*, a. R. וַיִּתֵּן.

Kap. 35, V. 3 *ἐγὼ κύριος.* — V. 5 a. R. נְדִיב. — V. 7 a. R. unter Verweiszeichen hinter *ἄσηπτα* der hebräische Text von V. 8. — V. 10 a. R. *παραρτύματα ταχ.* — a. R. mit Verweiszeichen hinter *διακτόνια*: *καὶ τοὺς κρύκους καὶ τοὺς ἀναφορεῖς* — a. R. mit Verweiszeichen

hinter *στύλους*: *καὶ τὰς βάσεις*. — V. 12—14 unterstrichen, ebenso die dann in der Aldina folgenden Worte: *καὶ ἔλαιον ἐις τὸ φῶς καὶ ἀρώματα ἐις τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως καὶ ἐις τὸ θυμίαμα τῆς συνθέσεως*. — V. 15 a. R. unter Verweiszeichen hinter *τράπεζαν*: וְאֶת בַּדָּיו — a. R. unter Verweiszeichen hinter *αὐτῆς*: וְאֵת לֶחֶם פָּנִים. — V. 16 a. R. unter Verweiszeichen hinter *αὐτῆς*: וְאֶת נֵרֹתֶיהָ. — V. 22 *καὶ περιδέξια* — *ὅσοι*, a. R. *εἶχεν ὅτι ἄν*.

Kap. 36, V. 2 *προσπορεύεσθαι*, a. R. לְקָרְבָה. — V. 3 *προσεδέχοντο*, a. R. וְהֵם הֵבִיאוּ אֵלָיו עוֹד נְדָבָה בַּבֹּקֶר. — V. 7 *καὶ προσκατέλιπον*, a. R. והוֹתֵר. — V. 8 a. R. 39 — a. R. stolę. — V. 9 a. R. *ἐπωμίς*. — V. 13 a. R. *δύο λίθοι*. — Zum ff. a. R. nota. — V. 15 a. R. *λόγιον*. — Kap. 37, V. 1 = 36, 8 a. R. hic incipit Hebr.

Kap. 38, V. 1 a. R. 37. — V. 7 a. R. Ratia. — V. 26 a. R. 38.

Κεφ. λζ' 37 die Zahlen durchgestrichen und ersetzt durch 40. Kap. 40, V. 6 über *καὶ περιθήσεις* bis *κύκλῳ* ein Strich, a. R. den hebräischen Text von V. 8. — V. 11 a. R. וּמָשַׁחְתָּ אֶת הַכִּיּוֹר — a. R. וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְאֶת כַּנּוֹ. — V. 15 *ἐκπορευομένων αὐτῶν ἐξ αἰγύπτου*. — V. 16 hinter *κεφαλίδας αὐτῆς* a. R. *βάσεις*, sowie den hebräischen Text וַיָּשֶׂם אֶת קְרָשָׁיו. — V. 17 *καθὰ* bis *μωυσεῖ* unterstrichen. V. 18 und 19 sind a. R. durch eine Klammer umspannt, dazu sind die Worte gesetzt: *τί ἀνόμοιον*. — V. 25 a. R. unter Verweiszeichen nach *μωυσεῖ* den hebräischen Text von V. 28. — V. 26 a. R. unter Verweiszeichen hinter *μαρτυρίου*: et obtulit super eo holocaustum et munera, quamadmodum pręcepit dominus Mosi. Et posuit luterem inter tabernaculum testimonii et aram et indidit aquam ad ablutionem. Et abluebatur ex eo Moses. Aharon et filii eius manus suas et pedes suos cum ingrederentur in tabernaculum testimonii et cum offerrent sacrificia abluebantur, quemadmodum pręceperat dominus Mosi.

Zu 3 Mos.

Kap. 1, V. 4 *περὶ αὐτοῦ* a. R. עָלָיו. — V. 9 *τοὺς πόδας*, a. R. crura וּכְרָעָיו. — V. 10 *προβάτων*, a. R. הַצֹּאן — *τῶ κυρίῳ* — *ἐρίφων*, a. R. הָעִזִּים — *καὶ ἐπιθήσει* bis *αὐτοῦ* unterstrichen. — V. 14 liest die Aldina: *καὶ προσοίσει ἀπὸ τῶν φυτόνων καὶ ἀπὸ τῶν περιστεριδίων τὸ δῶρον αὐτοῦ*; über diesen Worten ist von Zwingli ein Strich gezogen, a. R. unter Verweiszeichen die hebräischen Worte von V. 14 bis לַיהוָה. — V. 15 *ἀποκνίσει*, a. R. *Ἡσ. ἀποτιλεῖ* anatlet (?) — *Ἡσ. πιέσει ἢ διαβαλεῖ* — *Ἡσ. τὸ τῶν σιτίων δοχεῖον* —.

Kap. 2, V. 1 *θυσία ἐστὶ*. — V. 2 *δράκα*, a. R. קֻמְצוֹ. — V. 3 a. R. מֵאִשֵּׁה [!]. — V. 5 a. R. sartago. — V. 6 *κυρίῳ*. — V. 12 *ἐπὶ δὲ*, a. R. וְאֶל. — V. 14 a. R. *στάχυες* — *ξηρά κοιάνιστα*.

Kap. 3, V. 2 a. R. mit Verweiszeichen hinter *θυσιαστήριον*: סָבִיב. — V. 3 *πρὸς τὸ στέαρ*, a. R. אֶת. — V. 9 *ψόαις*, a. R. *ἐχεντρίαισ*. — V. 11 *ὀσμὴν εὐωδίας κάρπωμα τῷ κυρίῳ*, a. R. לֶחֶם אִשֶּׁה ליהוה. — V. 13 *ἔναντι κυρίου.*

Kap. 4, V. 5 *τετελειωμένος τὰς χεῖρας.* — V. 6 *κατὰ τὸ καταπέτασμα*, a. R. אֶת פְּנֵי פָּרֹכֶת. — V. 9 die Aldina liest *ἀπ' αὐτῶν*, Zwingli setzt Strich über *ἀπ'* und setzt a. R. *ἐπ'*. — V. 17 a. R. אֶת פְּנֵי הַפָּרֹכֶת. — V. 18 *τῶν θυμιαμάτων τῆς συνθέσεως.* — V. 19 *ἀνοίσει*, a. R. וְהִקְטִיר. — V. 20 *ἡ ἁμαρτία.* — V. 23 *ἄμωμον ἐπὶ ἁμαρτίας.* — V. 30 *θυσιαστηρίου τῶν ὁλοκαυτωμάτων.* — V. 34 *τῆς ὁλοκαυτώσεως.* — V. 35 *ἐπιθήσει*, a. R. וְהִקְטִיר — *ἐπὶ τὸ ὁλοκαύτωμα*, a. R. עַל אִשֵּׁי.

Kap. 5, V. 2 *ἤ* bis *ἀκαθάρτου* unterstrichen. — V. 4 *ἤ*, a. R. *'H*. — V. 4 a. R. mit Verweiszeichen hinter *τούτων* der hebräische Text von V. 5 bis וְהִתְוַדָּה. — V. 6 *καὶ ἀφεθήσεται αὐτῷ ἡ ἁμαρτία.* — V. 7 a. R. בְּנֵי. — V. 13 *τὸ δὲ καταλειφθὲν*, a. R. probe positum est. — V. 19 a. R. אָשָׁם הוּא. — V. 20 a. R. בְּפִקָּדוֹן.

Kap. 6, V. 4 *ἀποδῷ* darüber geschrieben reddat. — V. 6 a. R. אֲשָׁמָתוֹ. — V. 7 a. R. אֶל הַכֹּהֵן. — V. 10 a. R. הַדֶּשֶׁן. — V. 14 *ἦν.* — V. 15 a. R. וְהִקְטִיר. — V. 21 *πεφυραμένην*, a. R. frixam מֻרְבֶּכֶת — a. R. *καμβά*. — V. 22 a. R. תָּקְטָר. — V. 31 a. R. .7. *κριοῦ τοῦ περὶ τῆς πλημμελείας*, a. R. הָאָשָׁם. — V. 35 a. R. וְהִקְטִיר — *κάρπωμα ὀσμὴν εὐωδίας.* — V. 39 a. R. תֵאָפֶה.

Kap. 7, V. 3 a. R. חָמֵץ. — V. 20 über *ἐπὶ* bis *προσοίσει αὐτῷ* ein Strich, a. R. עַל הֶחָזֶה — אֵת הֶחָזֶה — *δόμα*, a. R. תְּנוּפָה. — V. 21 *ἀνοίσει*, a. R. הִקְטִיר — *τὸ στέαρ ἐπὶ τοῦ στηθυνίου.* — V. 24 *ἐπιθέματος*, a. R. הַתְּנוּפָה. — Zum ff. a. R. Exodi 29.

Kap. 8, V. 3 *συναγωγὴν ἐκκλησίας*, a. R. הַקְהֵל. — V. 8 a. R. הָאוּרִים — הַתֻּמִּים. — V. 10 a. R. ordo mutatus est. — V. 19 *μωυσῆς.* — V. 20 *ἀνήνεγκε*, a. R. וַיַּקְטֵר — קטר. — V. 21 *ἀνήνεγκε.* — V. 31 a. R. צִוֵּיתִי.

Kap. 9, V. 3 *γερουσίᾳ*, a. R. בְּנֵי — *καὶ κριὸν καὶ μοσχάριον.* — V. 4 *μόσχον ἐκ βοῶν.* — V. 7 *οἴκου σου*, a. R. וּבְעַד הָעָם. — V. 10 *ἀνήνεγκεν*, a. R. הִקְטִיר. — V. 13 *ἐπέθηκεν*, a. R. וַיַּקְטֵר. — V. 14 *ἐπέθηκε*, a. R. ויקטר. — V. 15 a. R. וַיְחַטְּאֵהוּ. — V. 16 a. R. כַּמִּשְׁפָּט. —

V. 17 a. R. ויקטר. — V. 20 a. R. ויקטר — τὰ στέατα ἐπὶ τὰ στηθύνια, a. R. Sensus est: τὰ στέατα, τὰ ἐπὶ τὰ στηθύνια.

Kap. 10, V. 3 a. R. בִּקְרֹבַי — וַיִּדֹּם. — V. 4 υἱοὺς τοῦ ἀδελφοῦ. — V. 6 τοὺς καταλελειμμένους. — V. 9 ἢ προσπορευομένων ὑμῶν πρὸς τὸ θυσιαστήριον. — V. 10 διαστεῖλαι, a. R. וּלְהַבְדִּיל. — V. 14 ἀφορίσματος, a. R. הַתְּנוּפָה — ὁ οἶκός σου, a. R. וּבְנֹתֶךָ. — V. 19 προσαγηόχασι, הֵן — הִקְרִיבוּ.

Kap. 11, V. 3 δύο χηλῶν, a. R. פַּרְסֹת. — V. 4 τῶν μὴ ἀναγόντων — τῶν μὴ διχηλούντων — καὶ ὀνυχιζόντων ὀνυχιστῆρας, a. R. Cirologilius — οὐκ ἀνάγει. — V. 6 οὐκ ἀνάγει. — V. 10 a. R. שֶׁרֶץ. — V. 14 a. R. mit Verweiszeichen nach αὐτῷ den hebräischen V. 15. — V. 42 διὰ παντὸς, a. R. עַד כל.

Kap. 13, V. 2 a. R. שְׂאֵת כפחת בחרת. — V. 4 αὐτὴ δέ ἐστιν ἀμαυρά. — V. 11 καὶ ἀφοριεῖ αὐτὸν, a. R. לֹא יַסְגִּירֶנּוּ. — V. 18 a. R. ἢ μωλωψ. — V. 21 ἀμαυρὰ, a. R. כֵּהָה. — V. 22 διαχύσει διαχέηται, a. R. פָּשֹׂה פָשְׂתָה — ἐν τῷ ἕλκει ἐξήνθησεν. — V. 24 ἐν τῷ δέρματι αὐτοῦ τοῦ ἀθενοῦς τὸ ὑγιασθὲν, τηλαυγὲς, a. R. מִחְיַת הַמִּכְוָה. — V. 25 εἰς τὸ αὐγάζον, a. R. בַּבַּהֶרֶת ἐν τῷ αὐγάζοντι. — V. 27 ἐν τῷ ἕλκει ἐξήνθησεν. — V. 30 ἐξανθίζουσα, a. R. צָהֹב. — V. 31 ξανθίζουσα, a. R. שָׁחֹר ἄμαυρον. — V. 37 μέλαινα, a. R. שָׁחֹר. — V. 40 μαδίσῃ, a. R. calvescit — a. R. impengta (?) vitilego. — V. 44 ἡ ἁφὴ αὐτοῦ, a. R. ἀντὶ τῆς ἁφῆς. — V. 55 über ἐστήρικται bis κρόκῃ ein Strich, a. R. פְּחֶתֶת.

Kap. 14, V. 8 τοῦ οἴκου, a. R. לְאָהֳלוֹ τῆς σκηνῆς αὐτοῦ. — V. 12 ἀφόρισμα, a. R. תְּנוּפָה. — V. 13 a. R. ἐστὶ δὲ ὥσπερ τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας ὡς τὸ τῆς πλημμελίας τῷ ἱερεῖ. — V. 17 καὶ ἐπὶ τὸν τόπον, a. R. עַל דַּם. — V. 19 ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ, a. R. מִטֻּמְאָתוֹ. — V. 20 ἔναντι κυρίου. — V. 24 a. R. וְהֵנִיף. — V. 34 καὶ δώσει, a. R. וְנָתַתִּי. — V. 41 ἔξωθεν, a. R. ἔσωθεν מִבַּיִת. — V. 45 ἐξοίσουσιν, a. R. וְהוֹצִיא. — V. 47 καὶ ἀκάθαρτος bis ἑσπέρας unterstrichen (beide Male). — V. 49 ζῶντα καθαρά.

Kap. 15, V. 3 ὁ νόμος τῆς ἀκαθαρσίας, a. R. טֻמְאָתוֹ — ἐκ τῆς bis αὐτοῦ unterstrichen — πᾶσαι bis ἐστι unterstrichen. — V. 9 ἐπίσαγμα, a. R. הַמֶּרְכָּב. — V. 12 καὶ καθαρὸν ἔσται. — V. 27 αὐτῆς, a. R. בָּם. — V. 31 σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, a. R. מִשְׁכָּנִי. — V. 33 καὶ ἐγονορρύησεν ἐν τῇ ῥύσει αὐτοῦ, a. R. וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ.

Kap. 16, V. 8 τῷ ἀποπομπαίῳ, a. R. לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה. — Zu V. 9—10 der Aldina setzt Zwingli an den Rand: Ex inferiore loco huc allatum est. — V. 15 ἔναντι κυρίου. — V. 20 καὶ περὶ τῶν ἱερέων καθαριεῖ. — V. 24 καὶ περὶ τοῦ οἴκου αὐτοῦ — ὡς περὶ τῶν ἱερέων. — V. 27 καὶ ὁ τὸν μόσχον ... καὶ ὁ τὸν χίμαρον. — V. 32 וְכִפֶּר.

Kap. 17, V. 3 ἢ bis ὑμῖν unterstrichen. — V. 4 ὥστε bis εὐωδίας unterstrichen, a. R. לְהַקְרִיב קָרְבָּן ליהוה. — V. 6 κύκλῳ. — V. 7 a. R. לַשְּׂעִירִים. — V. 11 αἷμα, a. R. בַּדָּם — αἷμα αὐτοῦ, a. R. הַדָּם [!] האוּ. — V. 13 ἡ γῇ, a. R. בֶּעָפָר. — V. 14 αἷμα αὐτοῦ ἐστι, a. R. דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ.

Kap. 18, V. 5 πάντα — πάντα. — V. 11 ὁμοπατρία, a. R. מוֹלֶדֶת אָבִיךָ. — V. 14 συγγενὴς, darüber דֹּדָתְךָ. — V. 21 ὄνομα τὸ ἅγιον, a. R. אֱלֹהֶיךָ.

Kap. 19, V. 10 a. R. acinos. — V. 11 ἕκαστος τὸν πλησίον, a. R. אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ. — V. 13 ἁρπάσεις, a. R. תִגְזֹל. — V. 15 θαυμάσῃς, a. R. תֶהְדַּר. — V. 18 σου ἡ χείρ, a. R. לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר — κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν. — V. 19 ἀμπελῶνά σου, a. R. שָׂדְךָ. — V. 20 a. R. נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ — ἐπισκοπὴ ἔσται, a. R. בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה. — V. 23 ἣν bis ὑμῖν unterstrichen. — V. 25 über πρόσθεμα bis αὐτοῦ ein Strich, a. R. לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ. — V. 26 über μὴ bis ὀρέων ein Strich, a. R. לֹא תֹאכְלוּ עַל הַדָּם. — V. 27 σισόην, a. R. συϊδ. πλεξείδιον. — V. 30 a. R. וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ. — V. 32 a. R. מֵאֱלֹהֶיךָ. — V. 36 a. R. Ησ. μετὰ κοτυλων. Oben a. R. des Blattes, vermutlich zu V. 31: συϊδ. αὗται τὰς τῶν τεθνηκότων ψυχάς [!] ἐκαλοῦντο.

Kap. 20, V. 3 ἡγιασμένων μοι, a. R. קָדְשִׁי. — V. 7 ἅγιος. — V. 9 ἔνοχος ἔσται, a. R. דָּמָיו בּוֹ. — V. 17 a. R. חֶסֶד. — V. 25 a. R. לְטַמֵּא.

Kap. 21, V. 4 ἐξάπινα, a. R. בַּעַל. — V. 5 ἐπὶ νεκρῷ, a. R. בְּרֹאשָׁם. — V. 7 a. R. περὶ πόρνης. — V. 8 a. R. לֶחֶם — קָדֹשׁ יִהְיֶה לָּךְ. — V. 13 ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ. — V. 17 δῶρα a. R. לֶחֶם. — V. 20 a. R. ὁ ἐφήλιδας ὡς Ἥλους ἔχων ἐις τὴν ὄψιν Ἡς. — Πτιλωτα, quę membrana volant. Arist. [de] animalibus — μονόρηξ ἀπερηγμένος ἀπεσπασμένοσ. Ης. — V. 24 nach ἰσραήλ ein Verweiszeichen, a. R. latinus: que fuerant sibi imperata.

Kap. 22, V. 1 a. R. eine große 22, da die Aldina kein neues Kapitel beginnt. — V. 7 ἀκάθαρτος (so liest die Aldina), a. R. וְטָהֵר. — V. 18 a. R. נִדְרֵיהֶם — a. R. נִדְבֹתָם. — V. 21 κατὰ, a. R. אוֹ לִנְדָבָה — ἢ ἐν ταῖς ἑορταῖς ὑμῶν. — V. 22 a. R. Ἡσυχιος: μυρμηκιῶν, ὁ Ἥλους

ἔχων ἐν ταῖς πτέρναις ἄλλα [!] ὅς ἐστι τὰ ἐξανθήματα καὶ τὰ οἰδήματα τὰ περὶ τὸ σῶμα γιγνόμενα.

Kap. 23, V. 11 τῆς πρώτης. — V. 14 a. R. στάχυεσ νεογενοῦσ. — V. 16 τῆς ἐσχάτης, a. R. הַשַּׁבָּת. — V. 18 δύο ἀμώμους. — V. 19 μετὰ bis πρωτογεννήματος unterstrichen. — V. 22 vor συντελέσετε setzt Zwingli das in der Aldina ausgelassene οὐ — τὸ λοιπὸν, a. R. פְּאַת. — Nach V. 22 hat die Aldina: *Κεφ. κγ'*, was Zwingli streicht. — V. 36 a. R. עֲצֶרֶת, dazu unten a. R. der Seite: σιjδ. Ἐξοδία ἡ ἔξοδοσ. Πολύβιοσ. Τὸ μὲν οὖν πρῶτον ὡς ἐπ' ἐξοδίαν ὁρμήσαντες ἐκ τῆς πόλεωσ παρὰ τὴν ὁδόν ἔμειναν. — V. 37 καθ' ἡμέραν εἰς ἡμέρας, a. R. דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. — V. 38 σαββάτων, a. R. שַׁבְּתֹת. — V. 39 συντελέσητε, a. R. בְּאָסְפְּכֶם. — V. 40 a. R. κάλλυντρα.

Kap. 24, V. 3 καύσουσιν, a. R. יַעֲרֹךְ — καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ. — V. 4 ἕως εἰ τὸ πρωῒ, a. R. תָּמִיד. — V. 5 λήψεσθε, a. R. לָקַחְתָּ — a. R. חַלּוֹת. — V. 6 ἐπιθήσετε, a. R. וְשַׂמְתָּ. — V. 7 καὶ ἅλα — a. R. unter Verweiszeichen hinter προκείμενοι: אִשֶּׁה. — V. 18 καὶ ἀποθάνῃ. — V. 21 mit Verweiszeichen vor ὅς, a. R. die drei ersten Worte des hebräischen Textes.

Kap. 25, V. 5 ἁγιάσματος, a. R. נְזִירֶךָ. — V. 6 a. R. σαββάτῳ וְהָיְתָה שַׁבַּת. — V. 8 ἀναπαύσεις, a. R. שַׁבְּתֹת. — V. 9 διαγγελεῖτε, a. R. διαγγελεῖτε וְהַעֲבַרְתָּ. — V. 10 σημασίασ, a. R. σημασία, φανερωσις διὰ σάλπιγγος — a. R. מִשְׁפַּחְתּוֹ. — V. 14 ἀποδῶ, v. Zwingli unt. Verweisz. ein σ am Rande beigefügt. — V. 16 a. R. מִקְנָתוֹ. — V. 21 ἀποστελλω, a. R. וְצִוִּיתִי. — V. 23 a. R. לִצְמִתֻת βεβαίωσιν. — V. 24 πᾶσαν γῆν, a. R. וּבְכֹל אֶרֶץ. — V. 25 ὁ μετὰ σοῦ — ἀγχιστεύων, a. R. גֹּאֲלוֹ. — V. 27 αὐτὸν ἑαυτῷ, a. R. מָכַר לוֹ. — V. 29 ἔκτου. — V. 29 a. R. מִמְכָּרוֹ. — V. 30 a. R. לַצְּמִיתֻת. — V. 31 ἐν a. R. σὺν cum cortibus — λυτρωταὶ bis ἐξελεύσονται unterstrichen. — V. 33 a. R. die vier ersten hebräischen Worte a. R., ferner: καὶ πᾶς ὅστις ἂν λυτρώσεται ἐκ τῶν λευιτῶν. — V. 35 ἀδυναμήσῃ, a. R. וּמָטָה. — V. 36 ἐγὼ κύριος. — V. 42 a. R. יִמָּכְרוּ, a. R. fortuna (?). — V. 46 a. R. κατέχει. — V. 51 a. R. ἔτη.S.

Kap. 26, V. 5 a. R. ὁ καιρός τοῦ θέρους — καὶ πόλεμος — ὑμῶν unterstrichen. — V. 6 a. R. וְחֶרֶב. — V. 9 die Aldina liest καὶ εὐλογήσω ὑμᾶς, a. R. וְהִפְרֵיתִי. — V. 10 καὶ παλαιά. — V. 11 a. R. מִשְׁכָּנִי. — V. 16 καὶ ἐγὼ, a. R. אַף — a. R. ἀλγυνονία — πόνος ὠχροειδής ἀπὸ θυμοῦ ἐπεγειρόμενος. — V. 20 a. R. יְבוּלָהּ. — V. 22 ποιήσω, a. R.

וְהִמְעִיטָה. — V. 30 a. R. חֲמָתֵיכֶם — a. R. mit Verweiszeichen hinter ὑμῶν וְגָעֲלָה נַפְשִׁי אֶתְכֶם. — V. 31 a. R. ὡσ. — V. 32 a. R. וְשָׁמְמוּ עָלֶיהָ אֹיְבֵיכֶם. — V. 33 hinter ἔρημοι liest die Aldina: καὶ ὑμεῖς ἔσεσθε ἐν τῇ γῇ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, a. R. sensui nihil detur. — V. 36 δουλείαν, a. R. rebellio מֹרֶךְ — וְנָסוּ מְנֻסַת חֶרֶב. — V. 37 ὑπερόψεται, a. R. וְכָשְׁלוּ. — V. 39 καταφθαρήσονται, a. R. יִמַּקּוּ — τακήσονται, a. R. יִמָּקּוּ. — V. 41 a. R. הֵבֵיתִי — τότε ἐντραπήσεται, a. R. אוֹ אָז יִכָּנַע — εὐδοκήσουσι, a. R. וְאָז יִרְצוּ. — V. 43 a. R. cum tunc — a. R. וְתִרֶץ. — V. 45 ἐξ οἴκου δουλείας.

Kap. 27, V. 18 die Aldina liest ἀργύριον ἑπτά, Zwingli unterstreicht und korrigiert ἐπὶ τά. — V. 21 ἅγιος αἰνετός.

Zu 4 Mos.

Kap. 1, V. πᾶς ἄρσην. — V. 4 μεθ' ὑμῶν ἔσονται σὴν [!] δυνάμει αὐτῶν ἕκαστος — ἑκάστου, a. R. ἕκαστος. — V. 18 πᾶν ἀρσενικόν. — V. 47 ἐν τοῖς υἱοῖς ἰσραήλ, a. R. בְּתוֹכָם inter eos.

Kap. 2, V. 2 κυρίου — οἱ υἱοὶ ἰσραήλ. — V. 3 πρῶτοι, a. R. קֵדְמָה. — V. 7 a. R. מַטֵּה זְבוּלֻן.

Kap. 3, V. 9 μοι, a. R. לוֹ. — V. 10 καταστήσεις, a. R. תִפְקֹד — ἐπὶ bis μαρτυρίου unterstrichen. — Καὶ πάντα bis καταπετάσματος unterstrichen. — V. 12 λύτρα αὐτῶν ἔσονται. — V. 25 a. R. der Kolumne, offenbar zu κατάλυμμα gehörig, operimentum. — V. 26 a. R. mit Verweiszeichen hinter σκηνῆς: וְעַל הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב. — V. 34 καὶ πεντήκοντα, a. R. וּמָאתָיִם. — V. 36 κεφαλίδας, a. R. קְרָשֵׁי. — V. 37 a. R. χινία (?). — V. 51 a. R. עַל פִּי.

Kap. 4, V. 3 εἴκοσι καὶ πέντε, a. R. שְׁלֹשִׁים — λειτουργεῖν, a. R. לַצָּבָא. — V. 4 ἔργα, a. R. עֲבֹדַת — ἐκ μέσου etc. bis πατρίων αὐτῶν unterstrichen. — V. 6 ὑακίνθινον, a. R. תַחַשׁ — a. R. וְשָׂמוּ. — V. 7 ὁλοπόρφυρον, a. R. תְכֵלֶת. — V. 8 a. R. תַּחַשׁ. — V. 10 ὑακίνθινον, a. R. תַּחַשׁ. — V. 11 a. R. תַּחַשׁ. — V. 13 καλυπτῆρα ἐπιθήσει, a. R. וְדִשְּׁנוּ. — V. 14 ἐν αὐτοῖς, a. R. עָלָיו, der Rest von V. 14 a. R. durch Klammer eingeschlossen — ἀναφορεῖς. — V. 16 ἐπίσκοπος, a. R. וּפְקֻדַּת. — V. 19 ἀναφορὰν αὐτοῦ, a. R. עֲבֹדָתוֹ וְאֶל מַשָּׂאוֹ. — V. 23 πέντε καὶ εἴκοσα ετοῦς, a. R. שֹׁל שים. — V. 25 σκηνήν, a. R. אֹהֶל. — V. 26 περισσά, a. R. מֵיתְרֵיהֶם — a. R. κάλους supra versum est — über

λειτουργοῦσιν eine 2 und über *ποιήσουσι* eine 1 gesetzt. — V. 27 *ἐξ ὀνόματος*. — V. 30 *πέντε καὶ εἴκοσα ετοῦς*, a. R. שלשים. — V. 31 *καὶ τὸ* bis *σκηνῆς* unterstrichen. — V. 32 *καὶ τοὺς στύλους τοῦ* bis *βάσεις αὐτῶν* unterstrichen. — V. 35 *πέντε καὶ εἴκοσα ετοῦς*, a. R. שלשים. — V. 38 *ἐπεσκέπησαν*, a. R. וּפְקוּדֵי. — V. 39 *λειτουργεῖν*, a. R. לַצָּבָא. — V. 42 *ἐπεσκέπησαν*, a. R. וּפְקוּדֵי. — V. 43 *πέντε καὶ εἴκοσα ετοῦς*.

Kap. 5, V. 3 a. R. mit Verweiszeichen hinter *παρεμβολῆς*: תְּשַׁלְּחוּם. — V. 17 *καθαρὸν ζῶν*, a. R. קְדֹשִׁים — *τοῦ μαρτυρίου*. — V. 18 *κεφαλὴν αὐτῆς* — *ἐλεγμοῦ*, a. R. הַמָּרִים — *τούτου*. — V. 27 *προσθήσεται* [!], a. R. וְצָבְתָה — *δαπεσεῖται* [!], a. R. *δια*.

Kap. 6, V. 3 *καὶ ὄξους*. — V. 12 *ᾗ ἡγιάσθη τῷ κυρίῳ*, a. R. וְהִזִּיר לַיהוה. — V. 13 *προσοίσει αὐτὸς*, a. R. יָבִיא אֹתוֹ. — V. 18 *ἠγμένος*, a. R. הַנָּזִיר. — V. 21 über *κατὰ δύναμιν* bis *ἁγνείας* ein Strich, a. R. die hebräischen Worte כְּפִי bis zum Schluß des Verses. — V. 23 *οὕτως εὐλόγησε*, a. R. korr. *ἐυλόγησον*. — V. 27 der ganze Vers unterstrichen. Zum ff. (die Aldina liest: *λέγοντες αὐτοῖς· εὐλογήσαι σε κύριος καὶ φυλάξει σε* etc.) a. R. ps. 66.

Kap. 7, V. 2 *δώδεκα ἄρχοντες* — *πατριῶν* — *ἐπὶ τῆς ἐπισκοπῆς*, a. R. עַל הַפְּקֻדִים. — V. 3 a. R. *ἅρμα σκέπας*. — V. 12 *Τῇ*, a. R. *τῇ*. — V. 13 *τρυβλίον*, a. R. קְעָרַת. — V. 88 *μετὰ* bis *καὶ* unterstrichen. — V. 89 *ἐν τῷ εἰσπορεύεσθαι*, a. R. וּבְבֹא.

Kap. 8, V. 2 *μέρους*, a. R. מוּל. — V. 3 *ἑνὸς μέρους*, a. R. מוּל. — V. 11 *ἀπόδομα*, a. R. תְּנוּפָה. — V. 12 *καὶ ποιήσεις*, a. R. כַּעֲשֵׂה. — V. 13 a. R. תְּנוּפָה. — V. 19 *προεγγίζων*, a. R. נֶגֶף בְּגֶשֶׁת בְּנֵי ישראל mit Verweiszeichen hinter *Ἰσραηλ*.

Kap. 9, V. 2 *εἶπον*. — V. 3 *ἑσπέραν ποιήσεις*, a. R. תַּעֲשׂוּ — *ποιήσεις*, a. R. תַּעֲשׂוּ. — V. 5 *ἐναρχομένου*, a. R. בָּרִאשׁוֹן — a. R. mit Verweiszeichen hinter *μηνὸς*: בֵּין הָעַרְבַּיִם. — V. 6 *καὶ παρεγένοντο*, a. R. וַיְהִי. — V. 10 über *ἢ* bis *ὑμῶν* ein Strich, von *μακρὰν* an auch darunter, a. R. peregre abest — רְחֹקָה לָכֶם. — V. 19 *ἐφέλκηται*, a. R. וּבְהַאֲרִיךְ, a. R. traheret. — V. 20 *ὅταν*, a. R. אשר — *ἀριθμῷ*, a. R. מִסְפָּר. — V 21 *καὶ ἐὰν ἀναβῇ*, a. R. qum — *ἡμερας*, a. R. *αν*.

Kap. 10, V. 3 *σαλπίσεις*, a. R. תָּקְעוּ. — V. 5 a. R. תְּרוּעָה. — V. 6 *καὶ σαλπιεῖτε* bis Versschluß unterstrichen. — V. 7 a. R. תִּתְקְעוּ. — V. 12

ἀπαρτίαις, a. R. לְמַסְעֵיהֶם. — V. 21 στήσουσι, a. R. וְהֵקִימוּ ἕως παραγένωνται, a. R. עַד בֹּאָם. — V. 25 ἔσχατοι, a. R. מְאַסֵּף in subsidiis: agmen collegit. — V. 31 πρεσβύτης, a. R. לְעֵינָיִם. — V. 34 a. R. mit Verweiszeichen hinter ἀνάπαυσιν: Nβ. und der hebräische Text von V. 34. Das Nβ. ist dann noch einmal zum Schlußverse des griechischen Textes gesetzt, der ja = hebräisch V. 34 ist.

Kap. 11, V. 1 μέρος τι, a. R. בִּקְצֵה. — V. 3 a. R. mit Verweiszeichen hinter αὐτοῖς: πῦρ. — V. 7 a. R. הַבְּדֹלַח. — V. 11 ὀργὴν (so liest die Aldina), a. R. מַשָּׂא. — V. 15 a. R. הָרְגֵנִי. — V. 16 γραμματεῖς, a. R. וְשֹׁטְרָיו. — V. 17 ἀφελῶ, a. R. וְאָצַלְתִּי. — V. 20 a. R. Ἡσύχιοσ: ἔκκρισισ κάτωθεν διὰ γαστρος καὶ ἄνωθεν διὰ στόματος ἐμετός. — V. 22 σφαγήσονται, a. R. יִשָּׁחֵט — ἀρκέσει αὐτοῖς, a. R. וּמָצָא לָהֶם [!] — a. R. כָּל דְּגֵי הַיָּם. — V. 23 ἐπεὶ καταλήψεταί σε, a. R. הֲיִקְרְךָ. — V. 25 a. R. וְלֹא יָסָפוּ. — V. 30 a. R. וַיֵּאָסֵף. — V. 32 a. R. Ἡσυχ. ψύξασθαι ξυραίνεσθαι.

Kap. 12, V. 11 ἠγνοήσαμεν, a. R. נוֹאַלְנוּ.

Kap. 13, V. 1 vor καὶ eine Klammer und a. R. Nβ. — Zu V. 2 a. R. 13 (die Aldina hat keine Kapitelzahl). — V. 3 εἰς κατάσχεσιν — πάντα ἀρχηγὸν ἐξ αὐτῶν, a. R. כֹּל נָשִׂיא בָהֶם. — V. 18 Μωυσῆς ἐκ τοῦ ἐρήμου φαρὰν. — V. 17 a. R. בַּנֶּגֶב terrę chanaan Eremus ad meridiem est. — V. 21 ἡμέρας ἔαρος, a. R. יְמֵי בִּכּוּרֵי עֲנָבִים. — V. 22 a. R. צֹעַן. — V. 23 a. R. בַּשְּׁלָנִים. — V. 24 καὶ κατεσκέψαντο αὐτήν. — V. 31 οὐχὶ ἀλλὰ. — V. 34 a. R. mit Verweiszeichen hinter γίγαντας: בְּנֵי עֲנָק מִין הַנְּפִלִים — ἀλλά, a. R. ἀλλὰ ἀντὶ ἄλλως ὡς δοκεῖ.

Kap. 14 die Aldina hat als Kapitelüberschrift 13, von Zwingli korrigiert in 14. — V. 4 ἀρχηγὸν, a. R. רֹאשׁ. — V. 9 a. R. צִלָּם. — V. 12 καὶ τὸν οἶκον τοῦ πατρός σου. — V. 14 über ἀλλὰ bis ἀκηκόασιν ein Strich, a. R. die entsprechenden hebräischen Worte. — V. 15 καὶ ἐκτρίψεις, a. R. εἰ וְהֵמַתָּה — ὄνομά σου, a. R. שִׁמְעֲךָ. — V. 18 καὶ ἀληθινός — καὶ ἁμαρτίας — καὶ καθαρισμῷ οὐ καθαριεῖ τὸν ἔνοχον, a. R. וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה. — V. 19 ἵλεως ἐγένου, a. R. נָשָׂאתָה. — V. 21 καὶ ἀεὶ ζῶν τὸ ὄνομά μου. — V. 23 ἀλλ' bis γῆν unterstrichen. — Nach V. 25 hat die Aldina: κεφ. ιδ. 14. Zwingli streicht das durch. — V. 27 ὑμῶν a. R. עָלָי. — V. 29 ἡ ἐπισκοπὴ ὑμῶν, a. R. פְּקֻדֵיכֶם. — V. 31 καὶ κληρονομήσουσι, a. R. וְיָדְעוּ probabunt. — ἀπέστητε, a. R. מְאַסְתֶּם. — V. 35

ἐξαναλωθήσονται, a. R. יִתַּמּוּ. — V. 36 ῥήματα πονηρά, a. R. דִּבָּה. — V. 37 ἐν τῇ πληγῇ, a. R. בַּמַּגֵּפָה. — V. 44 διαβησάμενοι, a. R. וַיַּעְפִּלוּ. — V. 45 καὶ ἀπεστράφησαν εἰς τὴν παρεμβολήν über- und unterstrichen.

Kap. 15, V. 4 τοῦ οἰφί. — V. 5 ποιήσεις bis κυρίῳ unterstrichen. — V. 6 καί, a. R. אוֹ. — V. 12 ἐνί, a. R. לָאֶחָד ἑκάστῳ. — V. 24 σύναξιν, von Zwingli korrigiert in σύνταξιν. — V. 30 παροξυνεῖ, a. R. מְגַדֵּף obprobr. contumelias. — V. 35 a. R. mit Verweiszeichen hinter συναγωγή: אל מִחוּץ למחנה. — V. 39 διαστραφήσεσθε, a. R. תָתוּרוּ.

Kap. 16, V. 1 ἐλάλησε, a. R. וַיִּקַּח. — V. 3 ἐχέτω, a. R. וַיִּקָּהֲלוּ — a. R. רַב — Κατανίστασθε, a. R. תִּתְנַשְּׂאוּ. — V. 5 συναγωγήν, a. R. עֲדָתוֹ — a. R. בֹּקֶר — a. R. וְהִקְרִיב אֵלָיו — οὐκ ἐξελέξατο — οὐ προσηγάγετο. — V. 7 a. R. רַב. — V. 13 εἰς γῆν, a. R. מֵאֶרֶץ — ὅτι, a. R. כִּי. — V. 14 τοὺς ὀφθαλμούς, a. R. הַעֵינֵי. — V. 15 ἐπιθύμημα, a. R. חֲמוֹר. — V. 17 a. R. unter Verweiszeichen nach αὐτοῦ: וַיִּקְחוּ אִישׁ מַחְתָּתוֹ. — V. 18 μωυσῆς, a. R. וּמֹשֶׁה. — Nach V. 19 hat die Aldina: Κεφ. ιζ. 17. Zwingli streicht das. — V. 22 statt πνευμάτων liest die Aldina πατέρων, a. R. הָרוּחֹת — ἡ ὀργὴ κυρίου, a. R. תִּקְצֹף. — V. 24 ἀπὸ τῆς συναγωγῆς, a. R. לְמִשְׁכַּן. — V. 27 a. R. וְטַפָּם. — V. 30 ἀλλ' bis κύριος überstrichen, a. R. die entsprechenden hebräischen Worte — καί τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ τὰς σκηνὰς αὐτῶν. — V. 32 τὰ κτήνη αὐτῶν, a. R. וְאֵת כָּל הָרְכוּשׁ. — V. 37 καί, a. R. אֱמֹר mit Verweiszeichen — ἐκεῖ, a. R. הָלְאָה. — V. 38 ποίησον, a. R. וְעָשׂוּ — ἐλπίδας, a. R. korrigiert λε. — V. 40 a. R. τῆς ἐπισυστάσεως. — V. 42 ἐπισυστρέφεσθαι, a. R. בְּהִקָּהֵל — ὥρμησαν, a. R. וַיִּפְנוּ. — V. 46 ἀπένεγκε, a. R. וְהוֹלֵךְ — παρεμβολήν, a. R. הָעֵדָה — τὸν λαόν. — V. 47 ἐνῆκτο von Zwingli a. R. korrigiert in ἐνῆρκτο. — V. 49 ἕνεκεν, a. R. עַל דְּבַר. Nach V. 50 a. R. 17.

Kap. 17, V. 5 ἀπὸ σοῦ, a. R. מֵעָלַי. — V. 8 καὶ ἀαρών. — V. 11 καὶ ἀαρών.

Kap. 18, V. 1 λήψεσθε τὰς ἀπαρχάς, a. R. עֲוֹן. — V. 3 σκηνῆς σου. — V. 4 πρός σέ, a. R. אֲלֵיכֶם. — V. 7 a. R. mit Verweiszeichen hinter δόμα: אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם. — V. 8 γέρας, a. R. לְמָשְׁחָה — μετὰ σέ. — V. 9 ἁγίων, a. R. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. — V. 10 σὺ καὶ οἱ υἱοί σου. — V. 11 ἐπιθεμάτων, a. R. תְנוּפֹת. — V. 19 διαθήκη λαός, von Zwingli λαὸς gestrichen und ἁλός a. R. gesetzt. — V. 20 a. R. חֵלֶק. — V. 22 a. R.

לָמוּת כְּשֵׁת [!] חִאִם. — V. 26 a. R. ἐπιδέκατον. — V. 29 ἀπαρχῶν, a. R. חֶלְבּוֹ — ἡγιασμένον, a. R. מִקְדְּשׁוֹ.

Kap. 19, V. 3 εἰς τόπον καθαρόν. — V. 6 ἐμβαλοῦσιν, a. R. וְהִשְׁלִיךְ. — V. 12 καὶ καθαρὸς. — V. 13 ἐὰν ἀποθάνῃ, a. R. אֲשֶׁר יָמוּת, δσ. — V. 13 ὅτι ἡ ἀκαθαρσία αὐτοῦ, a. R. עוֹד טֻמְאָתוֹ. — V. 17 ἐπ' αὐτήν, a. R. עָלָיו — εἰς σκεῦος, a. R. אֶל כֶּלִי.

Kap. 20, V. 4 a. R. בְּעִירֵנוּ. — V. 8 a. R. וְהוֹצֵאתָה [!]. — V. 11 κτήνη, a. R. וּבְעִירָם. — V. 19 παρὰ bis παρελευσόμεθα unterstrichen, a. R. mit Verweiszeichen hinter ἐστι: בְּרַגְלַי אֶעֱבֹרָה. — V. 24 εἰσέλθητε — ἐν κατασχέσει. — V. 27 ἐναντίον bis συναγωγῆς unterstrichen.

Kap. 21, V. 1 κατεπροενόμευσεν, von Zwingli verschlimmbessert in α a. R. — V. 3 ἀνάθεμα, a. R. חָרְמָה. — V. 4 ὠλιγοψύχησεν, a. R. וַתִּקְצַר. — V. 5 διακένῳ, a. R. הַקְּלֹקֵל. — V. 6 θανατοῦντας, a. R. הַשְּׂרָפִים. — V. 8 ὄφιν, a. R. שָׂרָף, dazu unter Verweis a unten am Blattrande: πρηστῆρα δὲ ἀυτὴν τίνες καλοῦσι. σουjδ. καύσωνα δὲ ἄλλοι. γίνεται δὲ ὃν (?) Λιβύα καὶ ἀραβία μᾶλλον. — V. 14 τὴν ζοὸβ ἐφλόγισε, a. R. אֶת וָהֵב — a. R. unter Verweiszeichen hinter ἀρνῶν: וְאֶשֶׁד הַנְּחָלִים אֲשֶׁר. — V. 18 ἀπὸ φρέατος, a. R. וּמִמִּדְבָּר — a. R. Ascende puteee. Alternis caniciei. Puteus effossus principibus. Notus populi magnatibus. Nixis in legislatore suo. — V. 21 λόγοις εἰρηνικοῖς. — V. 22 τῇ ὁδῷ πορευσόμεθα. — V. 23 ὁρειῶν, a. R. בִּגְבֻלוֹ iter est, iter: via בִּגְבֻלוֹ. — V. 24 a. R. וַיִּירַשׁ — ἀζὴρ, a. R. (zweimal, rechts und links) עַז. — V. 26 ἀρωὴρ, a. R. מִיָּדוֹ. — V. 28 ἕως, a. R. עַד — κάτέφαγε στήλας, a. R. בַּעֲלֵי בָּמוֹת. — V. 29 χαμώς, a. R. כְּמוֹשׁ — a. R. פְּלֵיטִם. — V. 30 σπέρμα, a. R. וַנִּירָם nouale — ἔτι bis μωάβ überstrichen, a. R. עַד נֹפַח אֲשֶׁר עַד מֵידְבָא. — V. 32 αὐτὴν καὶ — ἐξέβαλον, a. R. וַיִּירַשׁ. — V. 35 a. R. שָׂרִיד.

Kap. 22, V. 18 ἐν τῇ διανοίᾳ μου. — V. 22 a. R. לְשָׂטָן לוֹ. — V. 26 a. R. unter Verweiszeichen hinter θεοῦ: עֲבֹר. — V. 28 a. R. רְגָלִים. — V. 32 a. R. כִּי יָרַט χαρίεις. — V. 39 πόλεις ἐπαύλεων, a. R. קִרְיַת חֻצוֹת. — V. 41 στήλην, a. R. בָּמוֹת.

Kap. 23, V. 3 a. R. בִּלְעָם בָּלָק — καὶ παρέστη bis αὐτοῦ unterstrichen — εὐθεῖαν, a. R. שֶׁפִי. — V. 6 καὶ ἐγενήθη πνεῦμα θεοῦ ἐπ' αὐτῷ. — V. 7 λέγων. — V. 10 ἐξηκριβάσατο, a. R. מָנָה — a. R. רֹבַע — σπέρμα

μου, a. R. אַחֲרִיתִי. — V. 14 *σκοπιάν*, a. R. צֹפִים — *λελαξευμένου*, a. R. הַפְּסָגָה. — V. 19 *διαρτηθῆναι*, a. R. וְיִכָּזֵב penit. [et] — *ἐμμενεῖ*, a. R. יָקִימֶנָּה. — V. 21 *ἔσται μόχθος*, a. R. הִבִּיט אָוֶן — a. R. ותרועת מֶלֶךְ בּוֹ. — V. 22 a. R. כְּתוֹ עֲפוֹת celeritates. — V. 23 a. R. פָּעַל.

Kap. 24, V. 3 a. R. בְּנוֹ בְעֹר — *ὁ ἀληθενός*, a. R. שְׁתֻם הָעָיִן. — V. 4 *ἰσχυρά* bis *αὐτοῦ* überstrichen und die hebräischen Worte אֵל bis עֵינַיִם a. R. gesetzt. — V. 6 *ὡσεὶ νάπαι σκιάζουσαι*, a. R. כִּנְחָלִים נִטָּיוּ — *ἔπηξε*, a. R. נָטַע. — V. 7 *ἐξελεύσεται* bis *πολλῶν* überstrichen, a. R. die entspr. hebräischen Worte. — V. 8 a. R. וְעַצְמֹתֵיהֶם יְגָרֵם. — V. 9 a. R. *κεκατήρανται*. — V. 10 *συνεκρότησε*, a. R. וַיִּסְפֹּק. — V. 17 a. R. שֵׁבֶט — *ἀρχηγοὺς*, a. R. פַּאֲתֵי. — V. 19 a. R. שָׂרִיד. — V. 20 a. R. mit Verweiszeichen hinter *αὐτῶν*: עֲדֵי. — V. 21 *ἰσχυρὰ* bis *αὐτοῦ* überstrichen, a. R. die entsprechenden hebräischen Worte אֵיתָן etc. — V. 23 *καὶ ἰδὼν τὸν ὤγ*. — V. 24 *ὁμοθυμαδὸν*, a. R. עֲדֵי. — V. 25 *πρὸς αὐτόν*, a. R. לְדַרְכּוֹ.

Kap. 25, V. 4 *παραδειγμάτισον αὐτοὺς*, a. R. וְהוֹקַע. — V. 7 *σειρομάστην*, a. R. *εἶδος ἀκοντίου* רֹמַח. — V. 8 *κάμινον*, a. R. הַקֻּבָּה. — V. 12 *οὕτως*, a. R. לָכֵן. — V. 15 *σομὼθ*, a. R. אֻמּוֹת.

Kap. 26, V. 4 a. R. *ἀποσιωπεῖ*. — V. 10 *αὐτοῦ*. — V. 15 *καὶ σηλώμ καὶ φαρὲς καὶ ζαρα*. — V. 21 *τετρακόσιοι*, darüber gesetzt: ושלש מֵאֹת. — V. 31 *τεσσαράκοντα*, a. R. חֲמִישִׁי. — V. 58 a. R. unt. Verweisz. hinter *χεβρωνί*: מִשְׁפַּחַת הַמַּחְלִי. — V. 59 *ἔτεκε τούτους*, a. R. יָלְדָה אֹתָהּ. — V. 61 *ἐν τῇ ἐρήμῳ σινᾶ*.

Kap. 27, V. 4 *ἐξαλειφθήτω*, a. R. יִגָּרַע minuatur. — V. 5 *προσήγαγε*, a. R. וַיַּקְרֵב retulit. — V. 7 *ὀρθῶς*, a. R. כֵּן — *αὐταῖς*, a. R. לָהֶם — a. R. וְהַעֲבַרְתָּ. — V. 12 *πέραν τοῦ ὄρους ναβὰν* — *χαναὰν* — *ἐν κατασχέσει*. — V. 13 *ἐν ὢρ τῷ ὄρει*. — V. 14 *οὐχ ἡγιάσατέ με* — *κάδης*, a. R. קָדֵשׁ. — V. 19 *ἐντελῇ*, a. R. וְצִוִּיתָה. — V. 20 *δόξαν σου*, a. R. הוֹדְךָ. — V. 21 *καὶ ἐπερωτήσουσιν αὐτὸν τὴν κρίσιν*, a. R. וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים — *ἐξελεύσεται*, a. R. יֵצְאוּ — *εἰσελεύσεται*, a. R. יָבֹאוּ. — V. 23 *καὶ συνέστησεν αὐτὸν*, a. R. וַיְצַוֵּהוּ.

Kap. 28, V. 5 a. R. mit Verweiszeichen hinter *ἐλαίῳ*: כָּתִית. — V. 8 a. R. הבֹּקֶר הבקר (also zweimal) — *σπονδὴν αὐτοῦ*. — V. 13 liest die Aldina *δέκατον σεμιδάλεως*, Zwingli schreibt unter Verweiszeichen nach

dem ersten ein zweites δέκατον an den Rand. — V. 23 πλὴν, a. R. מִלְּבַד. — V. 31 τῆς νουμενίας καὶ ἡ θυσία αὐτῶν καὶ τὸ ὁλοκαύτωμα.

Kap. 29, V. 6 σύγκρισιν, a. R. כְּמִשְׁפָּט. — V. 11 κατὰ bis κυρίῳ unterstrichen. — V. 13 τῇ ἡμέρᾳ τῇ πρώτῃ.

Kap. 30, V. 3 a. R. יַחֵל. — V. 16 καὶ λήψεται τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ, a. R. וְנָשָׂא אֶת עֲוֹנָהּ.

Kap. 31, V. 3 ἔναντι κυρίου, a. R. וַיִּהְיוּ. — V. 8 die Aldina liest statt πέντε: πάντες, a. R. חֲמֵשֶׁת — σὺν bis αὐτῶν unterstrichen. — V. 9 ἀποσκευὴν, a. R. טַפָּם — a. R. חֵילָם. — V. 12 a. R. הַמַּלְקוֹחַ. — V. 17 ἐν πάσῃ τῇ ἀπαρτίᾳ, a. R. בַּטָּף. — V. 20 ἀφαγνιεῖτε, a. R. תִּתְחַטָּאוּ. — V. 23 καὶ οὐ καθαρισθήσεται, a. R. תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר. — V. 29 καὶ bis λήψεσθε überstrichen, a. R. מִמַּחֲצִיתָם. — V. 30 a. R. unter Verweiszeichen hinter ἕνα: אָחֻז peculium. — V. 49 τῶν παρ' ὑμῖν, a. R. בְּיָדֵנוּ — διαπεφώνηκεν, a. R. נִפְקַד. — V. 50 περὶ ὑμῶν, a. R. נַפְשֹׁתֵינוּ — zu χλιδῶνα a. R. Ἡσύχ. χλιδῶνες κόσμοι ὧν αἱ γυναῖκεσ περὶ τοῖσ βραχίοσι ἐιώθασι φορεῖν καὶ τοὺσ τραχίλους — ψέλλιον Armilla. λύγαια τὰ περι ταὶς [!] χερσί ψέλλια — ἐμπλόκιον ijnflechten, Murenulę.

Kap. 32, V. 1 πλῆθος, a. R. עָצוּם. — V. 4 παρέδωκε, a. R. הִכָּה. — V. 7 διαστρέφετε, a. R. תְנִיאוּן. — V. 8 bis 13 einschließlich a. R. mit Klammer umschloßen, dahinter ἀνάληψις. — V. 11 οἱ ἐπιστάμενοι τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν. — V. 12 a. R. הַקְּנִזִּי. — V. 14 a. R. תַּרְבּוּת Θόρυβος. — V. 15 καταλιπεῖν αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ, a. R. לְהַנִּיחוֹ בַּמִּדְבָּר — ἀνομήσετε, a. R. וְשִׁחַתֶּם. — V. 16 ἀποσκευαῖς ἡμῶν, a. R. לְטַפֵּנוּ. — V. 19 a. R. ἀπέχεσθαι. — V. 22 hat die Aldina nochmals die Worte V. 21/22 ἕως bis κυρίου, die Zwingli unterstreicht. — V. 25 καὶ εἶπαν, a. R. וַיֹּאמֶר. — V. 27 κύριος, a. R. אֲדֹנִי. — V. 30 εἰς bis εἰς γῆν Χαναάν unterstrichen. — V. 32 καὶ δώσετε, a. R. וְאִתָּנוּ. — V. 39 οὐρ [!] υἱὸς, a. R. בְּנֵי.

Kap. 33, V. 2 a. R. motus. — V. 8 αὐτοὶ, a. R. אֵתָם — πικρίαις, a. R. בְּמָרָה. — V. 9 παρὰ τὸ ὕδωρ. — V. 36 καὶ ἀπῆραν ἐκ τῆς bis Φαράν unterstrichen, a. R. הִוא קָדֵשׁ. — V. 48 δυσμῶν, a. R. בְּעַרְבֹת — ἱεριχὼ καὶ ἀπῆραν ἀπὸ δυσμοῦ τοῦ μωὰβ. — Nach V. 49 hat die Aldina Κεφ. λδ'. 34, was Zwingli streicht. — V. 52 a. R. מַשְׂכִּיֹּתָם id est Titulos. — Nach V. 56 setzt Zwingli an den Rand 34.

Kap. 34, V. 3 a. R. Deut. 11 et Josue id est generales limites lib. Euphrat. Desertum Mare — a. R. קֵדְמָה. — V, 5 θάλασσα ἡ μεγάλη. — V. 15 ἀπό νότου, a. R. קֵדְמָה..

Kap. 35, V. 2 a. R. וּמִגְרָשׁ. — V. 4 συγκυροῦντα, a. R. וּמִגְרְשֵׁי — δισχιλίους, a. R. אֶלֶף. — V. 5 τὰ ὅμορα, a. R. τά ταῦτα. — V. 6 καὶ πρὸς ταύταις, a. R. וַעֲלֵיהֶם. — V. 13 τάς. — V. 18 θανάτῳ θανατούσθω φονεύων. — V. 32 τοῦ φυγεῖν, a. R. לָנוּס. — V. 34 בְּתוֹכָהּ.

Kap. 36, V. 4 ἀφαίρεσις, a. R. הַיֹּבֵל. — V. 5 οὕτως bis λέγουσι unterstrichen. — V. 6 οὗ ἂν ἀρέσκῃ ἐναντίον αὐτῶν, a. R. לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם. — V. 11 a. R. לְנָשִׁים. — V. 12 φυγὴν von Zwingli korrigiert in φυλήν.

Zu 5 Mos.

Kap. 1, V. 1 πλησίον, a. R. מוֹל — αὐλῶν, a. R. חֲצֵרֹת — κατὰ τὰ χρύσεα, a. R. יְדֵי זָהָב — V. 4 μετὰ τὸ πατάξαι, a. R. הַכֹּתוֹ — καὶ ἐν. — V. 6 ἱκανούσθω, a. R. רַב. — V. 7 καὶ ἀντιλίβανον, a. R. וְהַלְּבָנוֹן. — V. 12 ὑπόστασιν, a. R. ὑπόστασιν ἀντὶ συστάσεως, מַשַּׂאֲכֶם. — V. 13 συνετούς, a. R. וִידֻעִים. — V. 15 τοῖς κριταῖς, a. R. לְשִׁבְטֵיכֶם. — V. 17 κρινεῖς, a. R. תִּשְׁמָעוּן — ὑποστείλῃ, a. R. תָגוּרוּ. — V. 20 ὑμῖν, a. R. לָנוּ. — V. 33 ὁδηγῶν, a. R. לַחֲנֹתְכֶם. — V. 36 προσκεῖσθαι, a. R. מִלֵּא.

Kap. 2, V. 7 διάγνωθι, a. R. יָדַע. — V. 13 a. R. mit Verweiszeichen nach Ζαρέθ: וְנַעֲבֹר אֶת נַחַל זָרֶד. — V. 14 a. R. mit Verweiszeichen nach παρεμβολῆς: מִקֶּרֶב. — V. 15 τοῦ ἐξαναλῶσαι, a. R. לְהֻמָּם. — V. 19 καὶ προσάξετε, a. R. וְקָרַבְתָּ. — V. 21 ἕως bis ταύτης unterstrichen.. — V. 30 a. R. אָבָה. — V. 37 a. R. συντεύχοντα.

Kap. 3, V. 3 σπέρμα, a. R. שָׂרִיד. — V. 4 περίχωρα, a. R. חֶבֶל. — V. 5 πύλαι, a. R. דְלָתַיִם — Φερεζαίων, a. R. הַפְּרָזִי. — V. 6 ἑξῆς, a. R. מְתִם. — V. 14 ἐπωνόμασεν, a. R. וַיִּקְרָא. — V. 17 ἀπὸ ἀσηδὼθ, a. R. תַּחַת. — V. 18 a. R. חַיִל. — V. 21 ὀφθαλμοὶ ὑμῶν, a. R. עֵינֶיךָ.

Kap. 4, V. 2 σήμερον. — V. 7 ἐγγίζων, a. R. קְרֹבִים. — V. 16 ὁμοίωμα ἀρσενικοῦ. — V. 19 κόσμον, a. R. צָבָא — a. R. partitus est sive publica fecit. — V. 21 ἐφ' ὑμῶν, a. R. ἀφ', עַל דִּבְרֵיכֶם. — V. 23 a. R. צִוְּךָ interdixit. — V. 25 a. R. וְהִשְׁחַתֶּם. — V. 27 ὀλίγοι, a. R. מְתֵי. — V. 28 a. R. βιαῖα τοῦ προσώπου μεταβολή. — V. 33 καὶ ἔζησας, a. R. וַיֶּחִי. — V. 34 πειρασμῷ, a. R. בְּמַסֹּת. — V. 37 τὸ σπέρμα αὐτῶν μετ' αὐτούς, a. R. בְּזַרְעוֹ אַחֲרָיו — ὑμᾶς. — V. 39 liest die Aldina statt ἄνω: ἀνθρώπῳ, was Zwingli unterstreicht, a. R. ἄνω. — V. 45 ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Kap. 5, V. 3 ὑμᾶς ὑμεῖς, a. R. אִתָּנוּ. — V. 13 ἐργᾷ, a. R. תַּעֲבֹד. —

V. 20 a. R. חֲנֻכָּה — ψευδῆ, a. R. שָׁוְא. — V. 26 a. R. mit Verweiszeichen hinter γάρ: כֹּל. — Zu V. 27 a. R. sensui ferme nihil deesse. — V. 33 πορεύεσθαι, a. R. תֵּלֵכוּ — καταπαύσῃ σε, a. R. תְּחְיוּן.

Kap. 6, V. 4 καὶ ταῦτα bis αἰγύπτου unterstrichen. — V. 6 καὶ ἐν τῇ ψυχῇ σου. — V. 8 a. R. וּקְשַׁרְתָּם. — V. 12 πλατυνθῇ ἡ καρδία σου καί. — V. 13 καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ. — V. 15 πάσης τῆς γῆς, a. R. Num. 21. — V. 21 ἐν βραχίονι ὑψηλῷ. — V. 22 οἴκῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. — V. 25 καὶ ἐλεημοσύνη, a. R. וּצְדָקָה.

Kap. 7, V. 1 Καὶ ἔσται. — V. 2 εἰς τὰς χεῖράς σου, a. R. לְפָנֶיךָ. — V. 6 περιούσιον, a. R. סְגֻלָּה. — V. 8 καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ. — V. 10 κατὰ πρόσωπον, a. R. אֶל פָּנָיו — αὐτοῖς, a. R. לוֹ. — V. 12 ἡνίκα, a. R. עֵקֶב entlich. — V. 16 σκῦλα. — V. 16/17 a. R. σκάνδαλον. — V. 21 a. R. תַעֲרֹץ. — V. 22 γένηται ἡ γῆ ἔρημος καί. — V. 24 ἀπολεῖτε, a. R. אֲבַדְתָּ — ἐκ τοῦ τόπου ἐκείνου, a. R. מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם.

Kap. 8, V. 3 a. R. mit Verweiszeichen nach ᾔδεισαν: וְלֹא יָדְעוּן. — V. 4 ἐλυτρώθησαν, a. R. בָצֵקָה. — V. 15 δάκνων, a. R. שָׂרָף — ἀκροτόμου, a. R. הַחַלָּמִישׁ. — V. 16 οὐκ ᾔδεις σὺ καί. — V. 17 μή, a. R. in loco repetitur. — V. 18 a. R. הָקִים. — V. 19 τόν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

Kap. 9, V. 3 ἀποστρέψει, a. R. יַכְנִיעֵם. — V. 4 τὴν ἀγαθὴν — ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσέβειαν, a. R. וּבְרִשְׁעַת. — V. 9 a. R. ἤσ. — V. 10 a. R. mit Verweiszeichen hinter ὄρει: מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם הַקָּהָל (die entsprechenden griechischen Worte fehlen in der Aldina). — V. 13 a. R. mit Verweiszeichen hinter με: לֵאמֹר, davor gestrichen: לְמאר — λελάληκα bis λέγων unterstrichen. — V. 18 ἐδεήθην, a. R. וָאֶתְנַפַּל. — V. 19 a. R. Hebre. 12. Exod. 19. — V. 21 κατήλεσα, a. R. κατήλοημένη συντετριμμένοι. — V. 24 a. R. דַּעְתִּי. — V. 26 βασιλεῦ τῶν θεῶν — τῇ μεγάλῃ bis ὑψηλῷ unterstrichen. — V. 27 οἷς bis εαυτοῦ unterstrichen.

Kap. 10, V. 8 καὶ ἐπεύχεσθαι, καὶ εὐλογεῖν, a. R. וּלְבָרֵךְ. — V. 9 εἶπεν αὐτοῖς, a. R. לוֹ. — V. 12 a. R. Apostropha. — V. 16 περιτεμεῖσθε, a. R. וּמַלְתֶּם. — V. 18 προσηλύθῳ καί.

Kap. 11, V. 7 ἐν ὑμῖν σήμερον. — V. 8 ζῆτε καὶ πολυπλασιασθῆτε a. R. תֶּחֶזְקוּ — τὸν Ἰορδάνην. — V. 13 ἐντολὰς αὐτοῦ a. R. מִצְוֹתַי — a. R. לְאַהֲבָה. — V. 19 αὐτά, a. R. בָּם. — V. 24 δυσμῶν, a. R. אַחֲרוֹן. —

V. 26 a. R. רְאֵה. — V. 29 δώσεις, a. R. lati.[ne] pones. — V. 30 ὀπίσω, a. R. אַחֲרֵי secundum — אֵלוֹנֵי מֹרֶה τοῦ δρυόσ.

Kap. 12, V. 2 θινῶν, a. R. הַגְּבָעוֹת. — V. 3 κατακαύσετε πυρί, a. R. תְּגַדֵּעוּן. — V. 5 ἐπονομάσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ καὶ ἐπικληθῆναι, a. R. לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ ἐπικλιθῆναι. — V. 6 ἀπαρχὰς ὑμῶν, a. R. מַעְשְׂרֹתֵיכֶם — τὰς εὐχὰς ὑμῶν, a. R. תְּרוּמַת יֶדְכֶם — προστάγματα τῶν βοῶν, a. R. וּבְכֹרֹת. — V. 7 a. R. בֵּרַכְךָ. — V. 10 μετὰ ἀσφαλείας, a. R. בֶּטַח. — V. 11 ἐπικληθῆναι, a. R. לְשַׁכֵּן ἐπικλιθῆναι. — V. 18 καὶ ὁ προσήλυτος — ἐπὶ bis σου überklammert, a. R. בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ missio pro re missa hoc est pro dono. — V. 21 hinter ψυχῆς σου Verweiszeichen, a. R. אַךְ. — V. 23 ὅτι τὸ αἷμα αὐτοῦ ψυχή, a. R. die entsprechenden hebräischen Worte. — V. 26 ὁ θεός bis ἐκεῖ unterstrichen. — V. 27 a. R. mit Verweiszeichen hinter κρέα: וְהַדָּם. — V. 30 ἐκζητήσῃς, a. R. תִּדְרֹשׁ.

Kap. 13, V. 2 λατρεύσωμεν, a. R. וְנַעָבְדֵם. — V. 4 προστεθήσεσθε, a. R. תִּדְבָּקוּן. — V. 6 ἐκ πατρός σου ἢ ἐκ μητρός σου, a. R. בֶּן אִמֶּךָ — V. 9 ἀναγγέλλων ἀναγγελεῖς, a. R. הָרֹג. — V. 14 σφόδρα, a. R. הֵיטֵב. — V. 15 ἀναθέματι. — V. 16 a. R. רְחֹבָהּ — ἔναντι, a. R. ליהוה.

Kap. 14, V. 1 a. R. καθαρίζεσθε. — V. 4 ἐκ βοῶν — χίμαρον, a. R. שֶׂה. — V. 5 a. R. יחמור. — V. 7 καί, a. R. אַךְ — a. R. ἐχῖνες. — V. 20 πόλεσιν οὐ δοθήσεται. — V. 22 ἐκεῖ οἴσεις — καὶ καὶ τὰ πρωτότοκα. — V. 24 λήψῃ, a. R. וְצַרְתָּ includes. — V. 27 a. R. ἀποθήσεις וְהִנַּחְתָּ.

Kap. 15, V. 2 χρέος, a. R. בַּעַל מַשֵּׁה — ἐπικέκληται, a. R. קָרָא celebritas. — V. 3 ὅσα ἐὰν ᾖ σοι παρ' αὐτῷ, a. R. וַאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ — τοῦ χρέους σου, a. R. יָדֶךָ. — V. 10 καὶ δανείζων δανείσεις αὐτῷ ὅσα ἂν ἐπιδέηταί σου — a. R. מִשְׁלַח. — V. 15 a. R. unter Verweiszeichen nach τοῦτο: הַיּוֹם. — V. 17 ἐπὶ τὸν σταθμόν.

Kap. 16, V. 1 a. R. unter Verweiszeichen nach καί: וְעָשִׂיתָ. — V. 3 σπονδῇ [sic], a. R. σπουδῇ — ἵνα, a. R. ideo לְמַעַן. — V. 6 ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἐξῆλθες, a. R. מוֹעֵד צֵאתְךָ. — V. 8 πλὴν bis ψυχῇ unterstrichen, a. R. victui. — V. 10 a. R. mit Verweiszeichen hinter θεῷ σου: מִסַּת נִדְבַת — ὅσα ἂν δῷ σοι. — V. 15 ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ — ἐάν, a. R. כִּי — a. R. mit Verweiszeichen hinter ἔσῃ: אַךְ —

V. 19 a. R. תָּבִיר. — V. 20 ζῆτε, a. R. תִּחְיֶה. — V. 21 οὐ ποιήσεις, a. R. ὅ.

Kap. 17, V. 3 a. R. mit Verweiszeichen hinter ἡλίῳ: אוֹ לַיָּרֵחַ. — V. 4 ἐκ ἐκζητήσῃς. — V. 8 καὶ ἀνὰ μέσον ἀντιλογία ἀντιλογίας ῥήματα κρίσεως, a. R. דִּבְרֵי רִבוֹת — ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ. — V. 9 ἐκζητήσαντες, a. R. וְדָרַשְׁתָּ. — V. 10 σου ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ — a. R. יוֹרוּךָ. — V. 11 die Aldina liest ἀναγγείλω, Zwingli ergänzt σι. — V. 16 ὅπως bis ἵππον überklammert, a. R. לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס.

Kap. 18, V. 3 zu ἤνυστρον a. R. Ησύχιος: ἤνυστρον ἡ πρώτη κοιλία τῶν μηρυκαζομένων ζώων. — V. 5 λειτουργεῖν καὶ εὐλογεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου, a. R. לְשָׁרֵת בְּשֵׁם. — V. 8 πράσεως τῆς κατὰ πατριάν a. R. מִמְכָּרָיו עַל הָאָבוֹת. — V. 13 mit großen Buchstaben a. R. תָּמִים. — V. 16 a. R. ἀντὶ κατα πάντα τρόπον. — V. 19 ἐκδικήσω, a. R. אֶדְרשׁ. — V. 20 die Aldina liest ὅσα ἄν, Zwingli setzt a. d. R. ὅσ ἄν אֲשֶׁר. — V. 21 ἐλάλησε, a. R. דִּבְּרוֹ. — V. 22 ἀφέξεσθε, a. R. תָגוּר.

Kap. 19, V. 3 a. R. Ἡσύχιοσ: Στοχαζόμεθα τεκμαιρόμεθα — καταμερίζει, a. R. יַנְחִילְךָ. — V. 4 a. R. דְּבַר — אֲשֶׁר. — V. 5 τοῦ κόπτοντος, a. R. לִכְרֹת. — V. 14 ἐν κλήρῳ νομῆσαι αὐτήν, a. R. לְרִשְׁתָּהּ. — V. 16 übergeschrieben לַעֲנוֹת — ἀσέβειαν, a. R. סָרָה. — V. 21 καθότι bis αὐτῷ unterstrichen.

Kap. 20, V. 1 καὶ ἀναβάτην, a. R. וָרֶכֶב. — V. 3 θραύεσθε, a. R. תַּחְפְּזוּ praecipito θραῦσις ἡτία. — V. 14 τῆς ἀποσκευῆς, a. R. הַטַּף. — V. 15 οὐ δὲ ἀπό, a. R. ἀπὸ δὲ. — V. 17 καὶ γεργεσαῖον. — V. 19 ἐὰν δὲ μὴ — εἰς κατάληψιν αὐτῆς — μή, a. R. כִּי — hinter προσώπου eingefügt σου.

Kap. 21, V. 6 τὴν κεφαλήν. — V. 8 ἐκ γῆς αἰγύπτου. — V. 13 καὶ συνοικισθήσῃ αὐτῇ, a. R. וּבְעַלְתָּהּ. — V. 14 ἐλευθέραν, a. R. לְנַפְשָׁהּ — ἀθετήσεις, a. R. תִתְעַמֵּר. — V. 17 ἀντὶ πάντων, a. R. בְּכֹל. — V. 18 a. R. מוֹרֶה. — V. 20 συμβολοκοπῶν οἰνοφλυγεῖ, a. R. זוֹלֵל וְסֹבֵא. — V. 23 a. R. Galat. 3. 6.

Kap. 22, V. 2 a. R. יְדַעְתּוֹ. — V. 4 a. R. עִמּוֹ. — V. 8 φόνον, a. R. דָּמִים — ἐάν, a. R. כִּי. — V. 9 καὶ τὸ σπέρμα, a. R. הַזֶּרַע — σου. — V. 12 a. R. גְּדִלִים. — V. 14 προφασιστικοὺς λόγους, a. R. עֲלִילֹת. — V. 21 a. R. נְבָלָה.

Kap. 23, V. 6 *προσαγορεύσεις*, a. R. תִּדְרֹשׁ. — V. 13 *τὴν ἀσχημοσύνην*, a. R. צֵאָתֶךָ — *ἐν αὐτῷ*. — V. 15 *παραδώσεις*, a. R. תַסְגִּיר — *προστέθειταί*, a. R. יְנַצֵּל. — V. 16 *παντὶ*. — V. 17 *πόρνη*, a. R. קְדֵשָׁה — *οὐκ ἔσται τελεσφόρος* bis Versschluß unterstrichen.

Kap. 24 zum Zeichen der Umstellung der beiden ersten Verse a. R. zu V. 1 eine 2 und zu V. 2 eine 1. — V. 1 a. R. עֶרְוַת דָּבָר. — V. 4 a. R. unter Verweiszeichen nach *ἑτέρῳ*: pasuc frustra. — V. 6 *τοῦ θεοῦ σου*. — V. 7 a. R. דָּבָר negocium publicum — a. R. יִמָּצֵא *πιασθῶ*. — V. 8 a. R. victum. — V. 9 *ψυχὴν αὐτοῦ* — a. R. הִתְעַמֶּר. — V. 12 a. R. בַּעֲבֹטוֹ. — V. 15 *ἐλεημοσύνη*, a. R. צְדָקָה. — V. 17 *τὴν ἐλπίδα*, a. R. נַפְשׁוֹ. — V. 19 *προσηλύτου καὶ ὀρφανοῦ*, a. R. גֵּר יָתוֹם — *καὶ χήρας*. — V. 22 a. R. *καλαμεῖσθαι* — *καὶ μνησθήῃ* bis Versschluß unterstrichen.

Kap. 25, V. 2 *καὶ καθιεῖς αὐτὸν*, a. R. וְהִפִּילוֹ. — V. 3 *ἐὰν δὲ*, a. R. פֶּן. — V. 6 a. R. הַבְּכוֹר. — V. 7 a. R. לֹא אָבָה יַבְּמִי. — V. 9 *τὸ ἓν* — *καὶ ἀποκριθεῖσα*, a. R. וְעָנְתָה. — V. 11 *τῶν διδύμων αὐτοῦ*, a. R. בִּמְבֻשָׁיו. — V. 12 *ἐπ' αὐτῇ*. — V. 15 *ἀληθινὸν*, a. R. שְׁלֵמָה — *ἐν κλήρῳ*. — V. 18 *ἀντέστη σοι*, a. R. קָרְךָ. — V. 19 a. R. זֵכֶר.

Kap. 26, V. 4 *καὶ θήσει*, a. R. הִנִּיחוֹ. — V. 5 a. R. אֹבֵד — *ἐν ἀριθμῷ βραχεῖ*, a. R. בִּמְתֵי. — V. 8 *τῷ ὑψηλῷ*, a. R. נְטוּיָה. — V. 9 *γῆν* bis *μέλι* unterstrichen. — V. 10 a. R. וְהִנַּחְתּוֹ. — V. 12 *τὸ δεύτερον*, a. R. שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר. — V. 14 *ἐκάρπωσα*, a. R. בִעַרְתִּי — *εἰς ἀκάθαρτον*, a. R. בְּטָמֵא. — V. 17 *εἵλου*, a. R. הֶאֱמַרְתָּ.

Kap. 27, V. 2 a. R. וְשַׂדְתָּ. — V. 7 *ἐμπλησθήσῃ*, a. R. שָׂמַחְתָּ. — V. 8 *σφόδρα*, a. R. הֵיטֵב. — V. 9 *σιώπα*, a. R. הַסְכֵּת. — V. 24 *δόλῳ*, a. R. בַּסָּתֶר. — V. 26 *οὐκ ἐμμένει*, a. R. יָקִים.

Kap. 28, V. 1 *ὡς ἂν* bis *ὑμῖν* unterstrichen. — V. 9 *τοῖς πατράσι σου*, a. R. unter Verweiszeichen hinter *ὤμοσε*: לָךְ. — V. 11 a. R. וְהוֹתִרְךָ. — V. 12 *καὶ ἄρξεις* bis *ἄρξουσι* unterstrichen. — V. 13 *τότε*, a. R. רַק duntaxat. — V. 14 *οὐ παραβήσῃ*, a. R. וְלֹא תָסוּר. —V. 26 a. R. מַחֲרִיד. — V. 27 ff. a. R. nota hic de athnahta (ursprünglich: athnahtha, dann das dritte h gestrichen). — V. 30 a. R. יִשְׁגָּלֶנָּה — a. R. תְחַלְּלֶנּוּ. — V. 32 *ἰσχύσει*, a. R. לְאֵל — a. R. כָּל הַיּוֹם. — V. 35 *κνήμας*, a. R. הַשֹּׁקָיִם. — V. 43 a. R. *ὁ ὡσ κονιορτόσ κατερχόμενοσ καὶ ἀφανίζων τὸ σῖτον*. — V. 46 *καὶ ἔσται*, a. R. וְהָיוּ — *σημεῖα*, a. R. לְאוֹת. — V. 48 a. R. *περιτραχήλιοσ δεσμόσ*. — V. 51 a. R. mit Verweiszeichen hinter *γῆς σου*:

עַד הַשְׁמִדָךְ. — V. 52 *καὶ* bis *πολεσί σου* von oben und unten eingeklammert, a. R. וְהֵצַר. — V. 54 a. R. תֵּרַע — a. R. *λυση* (?). — V. 57 *κόριον*, a. R. שִׁלְיָתָהּ. — V. 59 a. R. וְהִפְלָא — *θαυμαστὰς* — *πιστάς*, a. R. נֶאֱמָנוֹת. — V. 61 *καὶ πᾶσαν τὴν γεγραμμένην.*

Kap. 29, V. 3 *τὴν χεῖρα* bis *ὑψηλόν* unterstrichen. — V. 4 a. R. וָאוֹלֵךְ. — V. 7 *ἐν τῷ πολέμῳ.* — V. 18 a. R. mit Verweiszeichen hinter *διάνοια*: *δ.* — V. 17 (hebr.) a. R. פֹּרֶה רֹאשׁ וְלַעֲנָה. — V. 18 (hebr.) a. R. שָׁלוֹם. — V. 20 a. R. *καλῶσ ἐλαύνειν.*

Kap. 30, V. 1 *καὶ δέξῃ*, a. R. וַהֲשֵׁבֹתָ. — V. 2 a. R. mit Verweiszeichen hinter *σήμερον*: אַתָּה וּבָנֶיךָ etc. — V. 3 *ἰάσεται*, a. R. וְשָׁב. — V. 6 *περικαθαριεῖ*, a. R. וּמָל. — V. 7 *καὶ δώσει*, a. R. וְנָתַן. — V. 9 a. R. *φροντίδα πολλὴν ποιήσει*, — V. 11 a. R. נִפְלֵאת. — V. 12 a. R. לֵאמֹר. — V. 16 *ἐὰν* bis *θεοῦ ὑμῶν* unterstrichen.

Kap. 31, V. 1 *καὶ συνετέλεσε*, a. R. וַיֵּלֶךְ. — V. 4 *οἱ* bis *Ιορδάνου* unterstrichen. — V. 8 (hebr.) a. R. תָּבוֹא. — V. 8 *μετὰ σοῦ*, a. R. לְפָנֶיךָ. — V. 9 *εἰς βιβλίον.* — V. 11 *ὀφθῆναι*, a. R. לֵרָאוֹת [!]. — V. 20 a. R. *γηρεῦσαι φυτεῦσαι* — am Schluß von V. 20 Verweiszeichen, a. R. dazu der hebräische Text von V. 21 bis וְעָנְתָה etc. — V. 21 *καὶ ἀντικαταστήσεται.*

Kap. 32, V. 2 a. R. יַעֲרֹף — תִּזַּל — a. R. *εἶδοσ βοτάνησ* — *νιφετὸς*, a. R. וְכִרְבִיבִים. — V. 4 *θεός*, a. R. הַצּוּר. — V. 5 *οὐκ αὐτῷ*, a. R. לוֹ לֹא — *σκολιά*, a. R. עִקֵּשׁ contumax. — V. 6 *οὗτος λαός.* — V. 7 *πρεσβυτέρους* a. R. זְקֵנֶיךָ. — V. 8 *ἀγγέλων θεοῦ*, a. R. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. — V. 9 *Ισραήλ.* — V. 10 *αὐτάρκησεν*, a. R. יִמְצָאֵהוּ. — V. 11 *διεὶς*, a. R. יִפְרֹשׂ. — V. 13 *ἰσχὺν*, a. R. בָּמוֹתֵי. — V. 14 *ταύρων*, a. R. בָשָׁן — a. R. חָמֶר, unter Verweiszeichen: ps̄. 75 Calyx in manu domini vini meri plenus. — V. 15 *καὶ ἔφαγεν Ιακὼβ.* — V. 16 a. R. יַקְנִאֻהוּ — *ἐξεπίκρανάν με*, a. R. יַכְעִיסֻהוּ. — V. 17 *οἷς*, a. R. *ἔκλιψισ* — a. R. שְׂעָרוּם horruerunt. — V. 18 *τρέφοντός σε*, a. R. מְחֹלְלֶךָ. — V. 19 *υἱῶν αὐτῶν*, a. R. בָּנָיו. — V. 20 *δείξω*, a. R. אֶרְאֶה — *οἷς*, a. R. *ἔκλιψις.* — V. 22 *ἐκ τοῦ θυμοῦ μου*, a. R. בְּאַפִּי. — V. 23 *καὶ* bis *αὐτοὺς* überklammert, a. R. חִצַּי אֲכַלֶּה בָּם. — V. 24 *ὀρνέων* bis *ἀνίατος* überklammert, a. R. רֶשֶׁף קֶטֶב מְרִירִי. — V. 27 a. R. יְנַכְּרוּ. — V. 29 *οὐκ*, a. R. לוּ. — V. 30 *παρέδωκεν αὐτούς*, a. R. הִסְגִּירָם. — V. 31 a. R. פְּלִילִים. — V. 33 *καὶ θυμὸς*, a. R. וְרֹאשׁ. — V. 34 a. R. כָּמֻס. — V. 35 *ὑμῖν*, a. R. לְמוֹ. — V. 36

ἐν ἐπαγωγῇ, a. R. עָצוּר. — V. 39 ἐγώ, a. R. אֲנִי אֲנִי — πλὴν ἐμοῦ. a. R. עִמָּדִי. — V. 40 καὶ ὀμοῦμαι τῇ δεξιᾷ μου. — V. 41 ὅτι, a. R. אִם. — V. 42 ἀρχόντων ἐθνῶν, a. R. פַּרְעוֹת אוֹיֵב. — V. 43 οὐρανοί a. R. גוֹיִם עַמּוֹ — αἷμα [!] bis θεοῦ unterstrichen. — V. 44 καὶ ἔγραψε bis ἰσραήλ unterstrichen.

Kap. 33, V. 2 κάδης, a. R. קֹדֶשׁ — ἄγγελοι ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ. a. R. אֵשְׁדָּת לָמוֹ. — V. 4 ὃν — καὶ κληρονομίαν. — V. 5 ἐν τῷ ἠγαπημένῳ. a. R. בִּישֻׁרוּן. — V. 6 a. R. mit Verweiszeichen hinter ἀποθανέτω: וִיהִי מְתָיו מִסְפָּר — καὶ συμεὼν bis ἀριθμῷ unterstrichen. — V. 7 εἰσέλθοισαν [!], a. R. תְּבִיאֶנּוּ — διακρινοῦσιν αὐτό, a. R. רַב לוֹ. — V. 12 a. R. mit Verweiszeichen hinter κατασκηνώσει: עָלָיו. — V. 13 ἀπὸ δρόσου, a. R. מִמֶּגֶד. — V. 14 καθ᾽ ὥραν — ἀπὸ συνόδων. — V. 16 καθ᾽ ὥραν — τὰ δεκτά, a. R. וּרְצוֹן — ὀφθέντι, a. R. שֹׁכְנִי. — V. 19 ἐξολοθρεύσουσι, a. R. הַר יִקְרָאוּ — ἐκεῖ. — V. 20 ἄρχοντα, a. R. קָדְקֹד. — V. 21 ἀρχόντων, a. R. מְחֹקֵק. — V. 22 ἐκπηδήσει, a. R. יְזַנֵּק. — V. 25 ἰσχύς σου, a. R. דָּבְאֶךָ. — V. 27 καὶ σκεπάσει, a. R. מְעֹנָה — ἰσχύν. — V. 28 a. R. mit Verweiszeichen hinter πεποιθὼς עַיִן — ἐπὶ τῆς γῆς — a. R. יַעַרְפוּ. — V. 29 a. R. בַּיהוה מָגֵן עֶזְרֶךָ — a. R. וַיִּכָּחֲשׁוּ.

Kap. 34, V. 3 a. R. הַנֶּגֶב.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Bericht über das siebente Vereinsjahr

Die siebente Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte fand im Anschluß an die Philologen-Versammlung am 28. September 1925 in Erlangen statt.

In der Generalversammlung am Vormittag erstattete der Geschäftsführer, Oberpfarrer a. D. Arndt, den Geschäftsbericht über das vergangene Vereinsjahr, aus dem folgendes hervorgehoben sei: Infolge der Stabilisierung der Geldverhältnisse war der Mitgliedsbeitrag für 1924 auf 10 RM. festgesetzt, für den ein Band von 30 Bogen geliefert wurde. Der auf der Magdeburger Tagung im Entwurf angenommene Vertrag mit dem Verlag F. A. Perthes A.-G. in Gotha wurde vom Geschäftsführenden Ausschuß genehmigt. Nach diesem Vertrage verpflichtet sich der Verlag zur Lieferung der Zeitschrift für Kirchengeschichte im Umfange von 40 Bogen bei einem Mitgliedsbeitrage von jährlich 20 RM. Die Mitgliederzahl beträgt leider trotz neuer Mitgliedsanmeldungen nur 260; es hat ziemlich schwer gehalten, die Mitglieder bei unserer Gesellschaft festzuhalten oder solche, die infolge der schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse abgeschwenkt waren, wieder zu gewinnen; es wird aber an der Wiederhebung der Mitgliederzahl gearbeitet werden. Dankbar gedenkt die Gesellschaft der Beihilfen, die die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft zur Drucklegung und Herausgabe der Zeitschrift gewährt hat. Auch die amerikanische Notgemeinschaft (Emergency Society) hat den Verlag und die Bestrebungen der Gesellschaft wie bisher weiter unterstützt. Der Überblick über die Kassenverhältnisse ergab bei einer Einnahme von 3286,85 RM. und einer Ausgabe von 3156,17 RM. einen Bestand von 130,68 RM.

In der an diesen Geschäftsbericht sich anschließenden Erörterung wurde u. a. auch die Herausgabe von Sonderheften zur Zeitschrift für Kirchengeschichte im Umfange von je 5 bis 10 Druckbogen in Aussicht genommen. Auch die bereits öfters besprochene Frage einer Kirchengeschichtlichen Bibliographie wurde von neuem erörtert und dem Herausgeber der Zeitschrift, Professor D. Zscharnack,

Wünsche betr. Gestaltung der Bücherbesprechungen geäußert. Betreffs der Gestaltung unserer Jahresversammlungen soll die Anlehnung an die Versammlungen größerer Organisationen festgehalten und die nächste Versammlung mit der Tagung der Historiker im Herbste 1926 in Breslau verbunden werden. — Da Professor D. Beß das Amt des stellvertretenden Vorsitzenden niedergelegt hat, soll der Geschäftsführende Ausschuß nach Vorschlägen des Vorstandes die Ergänzungswahl vornehmen.

Der wissenschaftliche Teil der Jahresversammlung wurde eröffnet durch eine gemeinsame Tagung der Gesellschaft mit dem neu gegründeten Verein für bayerische Kirchengeschichte. Nach Eröffnung der Sitzung durch Professor D. Lietzmann und nach einer Begrüßung durch Kirchenrat Baum aus Erlangen im Namen der evangelischen Kirchengemeinden der Stadt, des Dekanats und der Kirchenbehörde der bayerischen Landeskirche hielt Pfarrer Lic. Loy aus Bayreuth einen Vortrag über den „Flacianischen Erbsünde-Streit in Regensburg", der einen interessanten Einblick in die theologischen Streitigkeiten jener Zeit gewährte und inzwischen in der neuen Ztschr. f. Bayr. KGesch. 1, 1926, S. 6—28 veröffentlicht worden ist. — Durch diese Veranstaltung zeigte die Gesellschaft, wie bei jeder ihrer Jahresversammlungen, daß sie — den Zwecken ihrer Gründung entsprechend — gewillt ist, den Zusammenhang mit den landeskirchlichen Vereinen zu pflegen. In der dann folgenden allgemeinen wissenschaftlichen Sitzung sprach Professor Dr. Rothenbücher aus München über: „Rechtliche und geschichtliche Bedeutung der neueren Konkordate" und behandelte im Blick auf die geschichtliche Entwicklung und die gegenwärtige politische Lage die durch das bayerische Konkordat von 1924 angeregten Fragen, besonders auch das Verhältnis des bayerischen Konkordats zur Reichsverfassung. Redner schloß seine Ausführungen, denen die zahlreichen Zuhörer mit gespanntester Aufmerksamkeit folgten, mit dem Hinweis auf die Frage, ob die Konkordate fähig sind, religiöses Leben zu bewahren.

* * *

Für die achte Jahresversammlung, die am 4. und 5. Oktober in Breslau stattfinden wird, und an die sich vom 6. bis 8. Oktober die wissenschaftlichen Beratungen des Verbandes Deutscher Historiker anschließen werden, sind inzwischen die Vorträge festgelegt worden. Es werden sprechen: Pfarrer Lic. Bickerich, Polnisch-Lissa: „Die kirchliche Tätigkeit des Amos Comenius in Polen"; Privatdozent Lic. Rückert, Berlin: „Christentum und Staat bei Johannes Calvin"; Prof. D. Seppelt, Breslau: „Epochen der Breslauer Bistumsgeschichte im Mittelalter"; Prof. Laqueur, Gießen über eine Frage der Komposition der Eusebianischen Kirchengeschichte und Prof. Caspar, Königsberg i. Pr. über die älteste römische Bischofsliste. In der „Abteilung für Geschichte des Urchristentums" haben Vorträge angekündigt: Prof. D. Bultmann,

Marburg: „Paulinische Anthropologie"; Privatdozent Lic. H. Preisker, Breslau: „Der Begriff der Erlösung bei den Mandäern und im Neuen Testament"; Studienrat H. Schecker, Bremen: „Dionysius von Halikarnaß und das Neue Testament." Von den im Verband Deutscher Historiker in Aussicht genommenen Vorträgen fallen ins kirchengeschichtliche Gebiet: Prof. Dr. H. H. Schaeder, Breslau: „Die Stellung der mandäischen Überlieferung im orientalischen Synkretismus"; Prof. Dr. Schmeidler, Erlangen: „Deutsches Königtum und Fürstentum in der Kaiserzeit des Mittelalters"; Archivrat a. D. Dr. Lulvès, Berlin: „Bismarck und die Römische Frage"; Prof. Dr. Gerh. Ritter, Freiburg i. B.: „Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation"; Prof. Dr. W. Goetz, Leipzig: „Franz von Assisi"; Prof. Dr. Pinder, Leipzig: „Der kirchliche Barockbau Süddeutschlands und Schlesiens."

Georg Arndt.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Analecta Bollandiana XLIV, Fasc. I et II, 1926: p. 5—63: H. Delehaye, Catalogus codicum hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Scholae theologicae in Chalce insula. — p. 64—69: H. Delehaye, La personnalité historique de S. Paul de Thèbes macht auf Zeugnisse aufmerksam, die bisher nicht beachtet, die Historizität des Vaters des Mönchtums, des hl. Paul von Theben, festzustellen scheinen. Es würde sich aber ergeben, daß das Urbild, das in der Kirchengeschichte von Oxyrhynchus eine bedeutende aktive Rolle gespielt hat, in dem Roman des Hieronymus ganz und gar verzeichnet worden ist. Paul von Theben würde in die Geschichte der Luciferianer gehören. — p. 70—101: Paul Peeters, La passion géorgienne des SS. Théodore, Julien, Eubulus, Malcamon, Mocimus et Salamanes publiziert in Zusammenarbeit mit Prof. Rob. P. Blake an der Harvard-Universität in georgischer Sprache mit Übersetzung ins Lateinische dieses Martyrium, das unter Diokletian stattgefunden haben soll, aus der Handschrift 341 der Gesellschaft für Geschichte und Ethnographie in Tiflis. Das Martyrium ist historisch nicht von großem Werte, gibt aber den beiden Herausgebern Anlaß zu einer Fülle von gelehrten Bemerkungen über den sprachlichen Charakter, über die geographischen Angaben, über die Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen, Syrischen, Armenischen in das Georgische, was bei diesen bisher kaum beachteten abgelegenen Stücken von nicht geringer Bedeutung ist. — p. 102 bis 137: M. Coens, La vie ancienne de Sainte Godilive de Ghistelles par Drogon de Bergues. A. Poncelet hat in der Handschrift 716 t. VII der öffentlichen Bibliothek von Saint-Omer, s. XIII, diese bisher unbekannte Vita der flandrischen Heiligen aus dem 12. Jahrhundert gefunden, von der alle bekannten Viten abhängig sind. Coens druckt und bearbeitet das Stück, zeigt vor allem, daß der Verfasser nicht mit dem Bischof Drogo von Térouanne oder mit dem Mönch Drogo in S. Andreas in Brügge zu identifizieren ist, sondern mit dem Mönch und Priester des 12. Jhdts. Drogo in Bergues-Saint-Winnoc. Er gibt auch ein sehr interessantes Bild der Zeitverhältnisse, in das die Angaben der Vita passen. — p. 138—233: Bulletin des publications hagiographiques ist wieder sehr reichhaltig und lehrreich, weil die Bollandisten alles, was mit den Heiligenleben irgendwie zusammenhängt, besprechen und ihnen alle wichtigeren wissenschaftlichen Arbeiten zur Rezension zugeschickt werden. G. Ficker.

Bulletin of the John Rylands Library (Manchester), Vol. 10, Nr. 1, January 1926. Aus den Library notes and news, p. 1—21, mag hervorgehoben werden, daß Rendel Harris nach Woodbrooke, Selly Oak, übergesiedelt ist und seine Bibliothek, die reich ist an syrischen und arabischen Manuskripten, jetzt den Grundstock bildet für eine dort neu errichtete Rendel-Harris-Bibliothek. — Der Artikel des Earl of Crawford and Balcarres, des Kanzlers der Universität Manchester, Dante as artist, p. 22—46, hat es mit dem Verhältnis

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

Dantes zu den bildenden Künsten zu tun. — H. W. C. Davis, Lancashire reformers, 1816—1817, p. 47—79, handelt von der politischen Agitation, die in Manchester ihren Brennpunkt hatte. — J. N. Farquhar, The Apostle Thomas in North India, p. 80—111, will nachweisen, daß die Reise des Apostels Thomas nach Indien auf historischer Kunde beruhe, aufbewahrt in einem Schreiben des Thomas an die Kirche von Edessa, einer Quelle für die apokryphen Acta Thomae. Die archäologischen Funde, die die Historizität des parthisch-indischen Königs Gundaphoros beweisen, sind die Hauptstützen für diese Annahme, die durch eine Fülle von Gelehrsamkeit und interessanten Beobachtungen begründet wird. — J. Rendel Harris, On the Stature of our Lord, p. 112—126, glaubt nachweisen zu können, daß die in den Acta Thomae, bei Celsus, Origenes und auch sonst vorliegende Angabe, Jesus sei klein von Statur gewesen, auf historischer Kunde beruhe. — A. Mingana, Charter of protection granted to the Nestorian Church in A. D. 1138, by Muktafi II, Caliph of Baghdad, p. 127—133, publiziert in Faksimile und Übersetzung mit Kommentar diese wichtige neugefundene Urkunde, die gerichtet ist an den nestorianischen Patriarchen ʿAbdishō III (1138—1147), aus der Handschrift Arab. 694 der John Rylands' Bibliothek von ca. 1200, als einen Beweis, daß der offizielle Islam gegen seine christlichen Untertanen tolerant war. Die Angaben über die Vorgänge bei der Bestellung des nestorianischen Patriarchen sind besonders wertvoll. Die Urkunde ist der englischen politischen Presse so wichtig erschienen, daß sie sie sofort im Osten verbreitet hat. — J. P. Postgate, New light upon Lucretius, p. 134—149. — C. S. S. Higham, Lists of diplomatic Visitors to England preserved in the Mainwaring Manuscripts, p. 150 bis 162. — p. 163—218: The Reverend Richard Baxter's last treatise. Copied from the Manuscript in Dr. Williams' Library and edited by Fr. J. Powicke. With an Introduction by the late George Unwin. — J. Rendel Harris, The new text of the Kuran, p. 219—222. — The Editor, The reconstruction of the Library of the University of Louvain: Great Britain's Contribution 1914 bis 1925, p. 223—267. G. Ficker.

Vom Archivum Franciscanum historicum, das zuletzt in Bd. 43, NF. 6, 1924, S. 454—461 besprochen wurde, liegen weitere 9 Hefte: XVII, 2 bis XIX, 2 zur Besprechung vor. Der Kreis der Mitarbeiter und der Inhalt des Arch. wird natürlich beeinflußt durch die Entstehung neuer Zeitschriften in verschiedenen Ländern (vgl. über solche die Chronique étrangére 1921—25 in XVIII, 3, p. 401—34, auch Franziskanische Studien XI, S. 311—13). Ich gebe in hergebrachter Einteilung den Inhalt wieder. Franziskaner-Ordensgeschichte: Über Johann von St. Paul, Kardinalbischof von Sabina, den ersten Fürsprech des hl. Franz an der römischen Kurie im J. 1209. Von Mich. Bihl in 19, 2. B. gibt in dankenswert sorgfältiger Weise unter Angabe der Quellen die Ergebnisse meiner Untersuchung wieder auf Grund des letzten Kapitels der im Dez. 1925 erschienenen Abhandlung „Karl Wenck, Die römischen Päpste zwischen Alexander III. und Innocenz III. und der Designationsversuch Weihnachten 1197". Sie bildet einen Beitrag zur Kehrfestschrift „Papsttum und Kaisertum", München 1925, S. 415—74. — Ob Nikolaus de Romanis († 1219) der erste Franziskanerkardinal war? Von Mich. Bihl in 19, 2. Die Fragstellung ist unrichtig. Wenn der im Briefe Jakobs von Vitry vom Oktober 1216 (Hnr. Boehmer, Analekten, S. 98, 31) erwähnte Frater Nicolaus nicht der Kardinalbischof und Großpoenitentiar Honorius III. war, nicht nach Johann von St. Paul der Fürsprech der Franziskaner an der Kurie war, wie ich im Geleise Boehmers in der eben angeführten Abhandlung S. 471 Anm. angenommen hatte, was Bihl verdienstlicherweise berichtigt, sondern, wenn er identisch ist mit dem Cisterzienserabt Nicolaus von Casamari, der 1217 urkundlich als einer der poenitentiarii minores erscheint, so steht doch nicht in Frage, daß der Kardinalbischof Nicolaus de Romanis Franziskaner gewesen sei. Das waren auch Johann von St. Paul und Kardinal Hugo nicht. — Die Reise Papst Gregors X. und Bonaventuras zum Konzil von Lyon und das Datum der Weihe Bonaventuras (zum Kardinal: 11. oder 12. November 1273, aus

umfassenden Quellenforschungen). Von André Callebaut in 18, 2. — Das Leben des hl. Bonaventura in einem Gemäldezyklus von Francisco Herrera dem Älteren und Francisco Zurbaran (mit 7 Illustrationen). Von Beda Kleinschmidt in 19, 1. Die 1629/30 für die theologische Lehranstalt der Franziskaner zu Sevilla angefertigten großen Gemälde, drei von dem großen Maler Herrera, fünf gemeinsam von ihm mit Zurbaran gemalt, sind im 19. Jhd. nach England, Madrid, Paris, Dresden zerstreut worden. Sie werden eingehend beschrieben z. T. im Anschluß an Karl Justi und Hugo Kehrer. — Acht Miscellanea über Franziskaner des 13. bis 19. Jhd.s von verschiedenen Verfassern. In 18, 2 (S. 287—312). — Versuch einer Chronologie für Bonaventuras Wirken als Generalminister (1257—74) vor Glorieux in 19, 2, vgl. dazu auch ebenda S. 289—91, 295—97. — Geschichte des Franziskaners Bernhard Délicieux, seines Kampfes gegen die Inquisition in Carcassonne und Albi, seines Prozesses 1297—1319. Von Michel de Dmitrewski in 17, 2; 17, 3; 17, 4; 18, 1. Der schon gut bekannte junge Forscher unternimmt eine neue Biographie des bedeutenden Mannes, die auf reicheres Material als das Werk von B. Hauréau begründet ist. — Leben des hl. Jakob von der Mark († 1476) von dem Observanten Venanzio de Fabriano, aufgefunden und herausgegeben von Teodoro Somigli in 17, 3. — Der Franziskaner Thomas Cort († 1537), eine Identifizierung von Conrad Walmesley, in 19, 2. Th. Cort Märtyrer für seine Anhänglichkeit an die Entscheidung Papst Clemens' VII. gegen die Willkür König Heinrichs VIII. wird auf Grund zweier Berichte identifiziert mit Bernardin Covert.

Die Reihe der römisch-katholischen Bischöfe von Belgrad auf Grund der Urkunden der vatikanischen Archive — von Miroslav Premrou (ab 1600) darunter im 17. Jhd. zwei Franziskaner, auch andere Franziskaner werden erwähnt. Fortsetzungen in 17, 4; 18, 1; 19, 1.

Erzählende Quellen. Die Geschichte der sechs franziskanischen Märtyrer zu Alkmar in Westfriesland († 1572). Von Willibrord Lampen in 17, 2, III, Schluß. Quellen und Erörterungen.

Urkundliche Quellen. Biblische Entlehnungen in den Schriften des hl. Franz. Von Willibrord Lampen in 17, 3. — Ob Franziskus die Regel Benedikts gekannt hat? Von demselben in 17, 3. Die Frage wird durch Parallelstellen bejaht. — Die Briefe der hl. Clara an die selige Agnes von Böhmen. Von Walter Seton in 17, 4. Die vier Briefe erscheinen in besserem Text auf Grund einer Mailänder Hs. vom Anfang des 14. Jhd.s, die Achilles Ratti (jetzt Papst Pius XI.) aufgefunden hat. — Bericht des mitbeauftragten Bruder Mariano von Florenz an die Florentiner Signorie über die Übertragung des Gewandes des hl. Franz, in dem er die Stigmata empfing, von Montanto nach Florenz im Jahre 1503 (im lateinischen Original. Von Zeffirino Lazzeri in 17, 4. — Urkunde des von Giov. Capistrano 1427 zwischen den Bürgern von Lanciano (früher Anxano) und von Ortona gestifteten Friedens. Von Hyaz. d'Agostino in 17, 2. — Urkunden zur Geschichte der seligen Clarissin Cäcilia Coppoli (1426—1500). (Caec. geb. in Perugia, lebte und starb in Foligno.) Von Antonio Fantozzi in 19, 2. — Zwei Briefe Giovanni Capistranos. 1. Glückwunschschreiben an König Ladislaus von Ungarn und Böhmen zu seiner Thronbesteigung in Böhmen, vom 8. November 1453. 2. Schreiben an Calixt III. über den Sieg von Belgrad über die Türken Slankomen 23. Juli 1456. Beide aus einer um 1460 geschriebenen Hs. im Kloster St. Peter zu Salzburg. Von Mich. Bihl in 19, 1. — Die Predigt des sel. Bernardino von Feltre († 1494) in Reggio Emilia gegen den Wucher. B. war nicht Antisemit. Von Giovanni Saccani in 19, 2. — Wiedergabe eines anonymen Traktats Tabula chronologica provinciae S. S. Sacramenti der Rekollektenbrüder der Provinz Toulouse von 1701 (?). Von Ferd. M. Delorme in 18, 1 und 18, 2. — Das Klarissenkloster in S. Apollinare zu Mailand. (Urkunden des 13. bis 18. Jhd.s.) Von Paolo Sevesi in 17, 3; 17, 4; 18, 2; 18, 4; 19, 1. —

Ordensstatuten. Text der Konstitutionen der franziskanischen Tertiarier vom Kapitel zu Bologna 1289 nach einer neuen Hs. Von Anicetus Chiappini. — Konstitutionen der römischen Provinz vom Jahre 1316. Von A. G. Little in

18, 3. — Statuten der Compagnia di S. Francesco a Borgonovo (Genova) von 1482. Von Dott. Domenico Cambiaso in 17, 3. Die Statuten sind verwandt mit der Regel des dritten Ordens und mit im Arch. F. H. herausgegebenen Statuten ähnlicher Genossenschaften von Brescia, Reggio, Parma.

Lokale Ordensgeschichte. Über den dritten Orden des hl. Franz in der oberdeutschen oder Straßburger Provinz (13.—18. Jhd.) Mit viel Brieftexten. Von Mich. Bihl in 17, 2 und 18, 1.

Geschichte der äußeren Mission. Syrischer Brief des Bischofs Dionysius von Tauris (in Persien) an Bonifaz VIII. (1302) in zwei lateinischen Übersetzungen. Von Hieron. Golubovich in 18, 3. — Relationes nationem Chaldaeorum inter et custodiam terrae sanctae (1551—1629). Materialsammlung. Von Leonh. Lemmens in 19, 1. — Bruder Hieronymus de Jesus aus Lissabon, Wiederhersteller der Mission in Japan (Ende des 16. Jhd.s), auf Grund von Urkunden und Berichten. In 18, 1 und 18, 4. Forts. von 17, 1. Von Lorenzo Pérez. — Der Franziskaner Louis Hennepin, Missionar in Canada im 17. Jhd., einige Richtpunkte für seine Biographie. Von Jérôme Goyens in 18, 3 und 18, 4.

Gelehrtengeschichte. Erläuterungen der Generalkonstitutionen von Narbonne — nach 4 Hss. Der Text wird vom Herausgeber Ferd. M. Delorme mit Bonaventura in Beziehung gesetzt. In 18, 4. — Über den biblischen Canon Bonaventuras, er ist derselbe, wie der auf dem Tridentiner Konzil festgesetzte. Von Crescentius van den Borne. In 18, 3. — Der Franziskaner Joh. Pecham und der Augustinismus. Historische Betrachtungen von André Callebaut (1263—1285.) C. bestreitet die vielfach verbreitete Ansicht, daß Pecham ein Gegner von Thomas von Aquino gewesen sei. In 18, 4. Vgl. 19, 106—107 über den Tractatus pauperis Pechams ed. van den Wyngaert 1925, — Bibliographie der Werke des Bruder Thomas Illyricus († 1529 zu Carnolés bei Mentone). Von R. M.-J. Mauriac. In 18, 3. —

Zur Handschriftenkunde. Text der 2. Celano Vita des hl. Franz auf der Bibliothek von Worcester — von W. Seton. Auszüge aus 74 Kapiteln, die Hs. vom Anfang des 14. Jhd.s ist älter als andere der 2. Vita. In 17, 2. Sammlung von Papsturkunden, zusammengestellt im 16. Jhd. Zur Verteidigung der Konventualen Florentiner Ursprungs. Von Benv. Bughetti. In 19, 2. — Beschreibung und Teilveröffentlichung einer Greifswalder Hs., enthaltend Biographien von Franziskanern Niedersachsens im 13. und 14. Jhd. Von Edwin Auweiler. In 18, 2, 19, 1, 19, 2 (Schluß). — Verzeichnis der Regesten der ultramontanen Familie (16. und 17. Jhd.) von Jos. M. Pou. Zur Bezeichnung vgl. Holzapfel, Hdb. S. 120. In 17, 2 und 3, 18, 1, 2 und 4, 19, 1. — Beschreibung des cod. Florent. Laurent. Asburnh. 326 (saec. XV), enthält u. a.: Narrationes VII de S. Francisco. Von Mich. Bihl. In 17, 4.

Franziskanische Studien. Quartalschrift. 10. Jahrg., 3./4. Heft, 1923 — 12. Jahrg., 4. Heft, 1925. Münster i. W., Aschendorff. Über die vorausgegangenen Hefte vgl. Ztschr. 42, N. F. 5 (1923), S. 421 f.

A. Diesmal dienen der Geschichte der Philosophie Herbert Klug: Die sinnliche Erkenntnis nach dem sel. Joh. Duns Skotus (XI, 4) und Parthenius Minges über die sogen. geistige Materie der Franziskanerschule (XI, 4). — Derselbe, Der hl. Thomas über die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes. In XII, 4 (1925). Die Ausführungen münden in dem Satz, daß der hl. Thomas die unbefleckte Empfängnis nicht festhält, sondern ablehnt. — Jos. Klein, Die Lehre über die Hoffnung nach Joh. Duns Scotus. In XII, 4 (1925). Sie wird mit der Lehre des Thomas verglichen. — Franz Federhofer, Die Philosophie des Wilh. von Ockham im Rahmen seiner Zeit. In XII, 4 (1925). Unbefangene Würdigung auf Grund ihrer Quellen und historischen Bedingtheit, im Verhältnis zu den gleichzeitigen philosophischen Strömungen. Neben der Erforschung des Thomismus hat die des Skotismus und Ockhamismus ihr gutes Recht. Vgl. über einen andern bezüglichen Aufsatz F.s

Ztschr. 44, 623. — Bonaventura Kruitwagen. Bio-Bibliographisches zu Ludovicus de Prussia und seinem Trilogium animae (Nürnberg 1498). In XII, 4 (1925). Ergänzung zu dem Aufsatz von Parthenius Minges über dies Werk in Franziskan. Studien I (1914).

B. Zur Geschichte der Bettelorden. Die „Festnummer zur Dreihundertjahrfeier der bayrischen Reformatenprovinz 1625—1925 (XII, 1/2, 1925) bietet neun größere Aufsätze, zwei von Dagob. Stöckert, Die bayr. Franziskanerprovinz. Ein Gang durch die Jahrhunderte und: Religiöses Leben und Seelsorge ... bis zur Säkularisation, dann von Thom. Kogler, Das Studium ... bis 1800; von Erhard Schlund, Die wissenschaftlichen Studien in der neuerrichteten bayr. Franziskanerprovinz. — Mich. Hartig, Die Franziskaner und der deutsche Kirchenbau. — Hugo Dausend, Die Liturgie in der bayr. Tranziskanerprovinz seit ihrem Anschluß an die Reformaten. — Bernardin Lins, Die Missionare aus der bayer. Provinz. — Otto Keicher, Die Ordensseminarien der bayr. Provinz. — Parthen. Minges, P. Petrus von Hötzel, Bischof von Augsburg (1836—1902). — Leonh. Lemmens, Die Geschichte der Franziskanermissionen in der vatikanischen Ausstellung (betr. 13. bis 20. Jhd.) in XII, 3.

E. Zur Gelehrtengeschichte: Festnummer zur Hundertjahrfeier des Ignatius Seiler, 1823—1923 (XI, 1/2). Das stattliche Heft (164 S.) ist dem Andenken des hochverdienten Gelehrten westfälischer Abkunft, des Herausgebers der kritischen Ausgabe von Bonaventuras Werken gewidmet. In dem dazu geschaffenen Collegium S. Bonaventurae bei Quaracchi, unweit von Florenz, wurde sie gegen Ausgang des 19. Jhd.s vorbereitet und ausgegeben. Eine lange Reihe ausgezeichneter Gelehrter, neben Franziskanern: Ehrle, Baeumker, Grabmann haben hier S.s Verdienste erörtert und seine Persönlichkeit unter verschiedenen Gesichtspunkten geschildert — bis in liebenswürdige Einzelzüge. — Jos. Uhlmann, Die Vollgewalt des Papstes nach Bonaventura, in XI, 3 — Mich. Bäuerle, Lehre Bonaventuras über düs Gnadenvollmaß der Gottesmutter, in XII, 3. — Jos. Klein, Die Unsündlichkeit der Menschennatur Christi nach der Lehre des Joh. Duns Scotus in XI, 3. — Ders., Der Glaube nach der Lehre des Joh. Duns Scotus, in XII, 3. — Herm. Lübbing, Zur Biographie des Bartholomaeus Anglicus, in XII, 3 (1925), S. 254—57. L. verweist dankenswert auf einen Notar des Erzb. Hartwig II. von Bremen Bartholomaeus Anglicus von 1206, den er auch mit einem Kaplan des Erzb. von 1203 Bartholomaeus zusammenbringt, und gestaltet mit diesen Daten den Lebensgang des franziskanischen Enzyklopädisten anders als bisher. Leider hat er die nach A. Schönbach hervorgetretenen Forschungen nicht berücksichtigt. Ich berichtete in dieser Zeitschrift 43, N. F. 6 (1924), S. 459 über eine Abhandlung von Th. Plaßmann im Arch. Francisc. hist. XII (1919), S. 68—109, und führte ergänzend an die Studien von Marod in den Études Franciscaines 28 (1912), p. 468—83 und von Edm. Voigt in den Englischen Studien 41, 3 (1910), S. 337—359.

F. Zur lokalen und landschaftlichen Ordensgeschichte: Athanasius Bartels, Zwei Vorstöße gegen die Kurmainzischen Amortisationsgesetze, den Almosentermin der Medikantenorden betreffend, seit 1772, in XI, 4. — Paul Keseling, Leben und Wirken der Franziskaner zu Worbis, in XI, 4. — Peter Bapt. Zierler, Das Kapuzinerhospiz in Wurmlingen (bei Tuttlingen im Bistum Konstanz, nach hsl. Quellen), in XII, 3. Karl Wenck.

Rudolf Koch, Das Zeichenbuch, 2. Aufl., 1926. Offenbach a. M., Wilh. Gerstung Verlag. 104 S., 7.50 M. — Es wird ausdrücklich als Zweck dieses Büchleins genannt, die Zeichen, „wie sie in den frühesten Zeiten, bei den Völkern des Altertums, im frühen Christentum und Mittelalter gebräuchlich waren“, „für den Gebrauch unserer Zeit zu sammeln und zu erklären“. Dazu ist eine Zusammenstellung von 493 solchen Zeichen, jedes in Holz geschnitten und mit kurzem, erklärendem Text versehen, unter folgenden Gesichtspunkten gruppiert: 1. Die allgemeinen Zeichen, 2. Das Kreuz (das übrigens schon in der ersten

Abteilung erscheint), 3. Das Monogramm Christi, 4. Andere christliche Zeichen, 5. Das Monogramm, 6. Die Steinmetzzeichen, 7. Die vier Elemente, 8. Die astronomischen Zeichen, 9. Die astrologischen Zeichen, 10. Die botanischen Zeichen, 11. Die chemischen Zeichen, 12. Die Haus- und Hofmarken, 13. Zeichen verschiedener Herkunft, 14. Die Runen. Diese Zusammenstellung ist ziemlich willkürlich; auch wenn es nicht besonders versichert würde, genügte die Übersicht, uns zu sagen, daß gelehrte Absichten dem Verfasser fernliegen. Keineswegs wird man erwarten dürfen, daß mit 493 Zeichen etwa alle vorkommenden gezeigt sind; besonders in Abteilung 6 — ich würde darum nicht schreiben „die" Steinmetzzeichen — und Abteilung 12 könnte wohl jede Landschaft andere hinzufügen. Die Deutungen der Zeichen sind bisweilen subjektiv und nicht frei von mystischen Gedanken. Für Künstler, Architekten und Kunsthandwerker mag die Durchsicht manche Anregung bringen. Schüler und Studenten sollten sich an wissenschaftliche Werke halten, um die Zeichen bestimmter Zeiten und Völker zu studieren. Für die christliche Antike kommt da in erster Linie C. M. Kaufmanns Handbuch der christlichen Archäologie in Frage. Das Kochsche Buch würde durch ein Inhaltsverzeichnis und Sachregister im Gebrauch noch praktischer werden.

Ernst Strasser, Lübeck.

Kirchliches Altertum

L. Wohleb: Cyprians Spruchsammlung ad Quirinum. In: Römische Quartalschr. Bd. 33, 1925. S. 22—38. — Verhältnis des dritten Buches zu den beiden anderen Büchern; Art der Entstehung; Zeit der Abfassung; Benutzung des Werkes durch Cyprian selbst. Vgl. dazu Hugo Koch, oben S. 1 ff.

A. Römer (Lit. Zbl.).

Joseph Mausbach, Zur inneren Entwicklung des hl. Augustinus. [Sammelbesprechung neuerer einschlägiger Literatur.] In: Theol. Revue, Jg. 25, 1, Spalte 1—9.

Die Vita S. Hilarii Arelatensis. Eine eidographische Studie von Benedikt Kolon O. F. M. (Rhetorische Studien, herausgegeben von E. Drerup-Nymwegen, 12. Heft), Paderborn, Ferd. Schöningh, 1925; 124 S. — Unter sorgfältiger Analyse des Inhalts der Vita wird diese als rhetorisches Enkomion nachgewiesen, und als Vorlage „neben einer rhetorischen Techne auch irgendeine wirkliche Biographie" angenommen (S. 109), als ihr Verfasser, der der späteren Zeit des Sieges des Augustinismus in Südgallien angehört (S. 113), statt des sonst angenommenen Honoratus von Marseille ein handschriftlich bezeugter Reverentius (S. 114 124). — Die Sammlung, in der die Untersuchung erschienen ist, hat sich bisher hauptsächlich mit antiken Schriftwerken befaßt. Von Wert würde auch sein, wenn in ihr einmal eine klassifizierende Behandlung der Rhetorik in den formelhaften Einleitungen mittelalterlicher kirchlicher und Privaturkunden gebracht würde.

E. Hennecke, Betheln.

Nestorius, The Bazaar of Heracleides. Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes and Appendices by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, Clarendon Preß, 1925. XXXV, 425. Über diese Übersetzung der 1910 von P. Bedjan, Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas syrisch publizierten Selbstverteidigung des N. und die kirchengeschichtlichen Probleme der Schrift des N. referiert sehr eingehend Fr. Loofs ThLZ. 1926, S. 193—201. Er gibt der französischen Übersetzung von F. Nau (Paris 1910) durchweg den Vorzug.

Th. Lefort hat seine Studie über La Règle de S. Pachôme (Le Muséon 34, 1921, S. 61—70) ebda. 37, 1924, S. 1—28 fortgesetzt.

Louis Mariès, Le „De Deo" d'Eznik de Kolb, connu sous le nom de „Contre les Sectes". Etudes de critique littéraire et textuelle (Extrait de la Revue des Études arméniennes IV, 1924, S. 113—205; V, 1925, S. 11—130). Paris, Geuthner, 1925. VIII, 213 S. Vgl. Pl. Peeters An. Boll. 44, 1926, S. 171—174.

M. Chaine, La chronologie des temps chrétiens de l'Egypte et de l'Ethiopie. Paris, Geuthner, 1925. XVI, 344 S. Vgl. Pl. Peeters An. Boll. 44, 1926, S. 144—147.

Mittelalter

Paul Schroeder, Die Augustinerchorherrenregel. In: Archiv für Urkundenforschung. Bd. IX, 3, S. 271—306. — Die Zusammenstellung der regula secunda mit Augustins Statut ist nicht erst ein Werk des 11. Jhdts., sondern liegt in einer Handschrift des 7./8. Jhdts. begründet.

A. Römer (Lit. Zbl.)

Die vom Unterzeichneten in Klemens Löfflers Studie „Der Hülfensberg im Eichsfelde eine Bonifatiusstätte?" (2. Aufl. 1925) ausführlich behandelte Frage nach der Örtlichkeit der Geismartat des Bonifatius (a. a. O. S. 64—77) wird hier und da noch immer als ungelöste Frage betrachtet. Vgl. Adolf Herte in Theologie und Glaube 18, 1926, S. 133, obwohl auch H. Quellen und Wege neuer Erkenntnis nicht bezeichnen kann. Es wird also bei dem Ergebnisse bleiben müssen: Geismar am Elbbache, und zwar Anhöhe der heutigen Petristiftskirche von Fritzlar (vgl. ZKG. NF. 7, S. 617). Die ganze Reihe von Hülfensbergschriften habe ich kurz in der „Zeitschr. f. Missionswissenschaft" 15, 1925, S. 161 und ausführlich in der Zeitschrift „Westfalen", 12, 1924/25, S. 96—100 gewürdigt.

F. Flaskamp, Münster i. Westf.

Harold Steinacker, Zu Aventin und den Quellen des dritten Kreuzzugs. In: Mitteilungen d. Österr. Inst. f. Geschichtsforschung, Bd. 41, Sp. 157—184.

Rich. Hartmann, Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ǧafr-Literatur. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse. 1. Jahr, Heft 3). Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte. 28 S. 1924. — H. teilt einen Abschnitt aus dem Werke Muhâdarat al-'Abrâr wa Musâmarat al-'Achjâr des andalusischen Mystikers Muhjî ad-Dîn b. al-'Arabî († 1240) in Übersetzung mit und begleitet die Übersetzung mit einem ausführlichen Kommentar, in dem er zeigt, daß er zum Teil zeitgeschichtlich zu verstehen ist und seinem Grundstock nach um 1180 entstanden ist und nach Ägypten gehört. Diese kleine Apokalypse spiegelt in hervorragender Weise die durch die Kreuzzugserfahrungen erzeugte Stimmung im Islam wieder und verdient darum eingereiht zu werden in die apokalyptische Literatur des Islam, was H. in sorgfältigster Weise denn auch tut. Soweit einem, der in arabischer Literatur nicht Fachmann ist, ein Urteil zusteht, kann gesagt werden, daß diese Abhandlung, die ein wenig bekanntes und wenig durchforschtes Gebiet beleuchtet, sehr ergebnisreich, fördernd und anregend ist.

G. Ficker, Kiel.

Aarno Malin, Der Heiligenkalender Finnlands, seine Zusammensetzung und Entwicklung. XVI, 260 S. (Schriften der finnischen kirchengeschichtlichen Gesellschaft, Bd. XX). Helsingfors, 1925. — Der Verfasser, Bibliothekar an der Universitätsbibliothek in Helsingfors, geht mit umfassender Kenntnis und vollkommener Ausrüstung seinem schwierigen, aber dankbaren Stoff zu Leibe. Sein Werk zerfällt in drei Teile: 1. Allgemeines über die mittelalterlichen Heiligenkalender und die verschiedenen Faktoren ihrer Entwicklung, sowie über ihre Bedeutung für die Erforschung des Mittelalters. 2. Die analytische Untersuchung der Quellen und tabellarische Übersichten. 3. Die Entwicklung des finnischen Heiligenkalenders aus der Missionsperiode in das Zeitalter der geregelten Liturgie. Aus den ältesten Quellen (vom 11. bis 13. Jahrhundert) geht die bisher unbekannte Tatsache hervor, daß neben dem schwedischen Einfluß, der sich durch die Kreuzzüge Erik des Heiligen nach Finnland geltend machte, ein starker nordwestdeutscher Zug dem finnischen Heiligenkalender der Missionsepoche eigen ist. M. zieht daraus

die Schlußfolgerung, daß in Verbindung mit dem Handel der Hansa eine Missionstätigkeit von Köln und Bremen neben der schwedischen hergegangen sei. Ferner zeigt sich bei der Untersuchung, daß Finnland, obwohl zur Kirchenprovinz Upsala gehörig, schon im früheren Mittelalter ziemlich selbständig war: bei der Neuordnung der Liturgie nach Vollendung des Missionswerkes in Finnland nimmt es nicht die Liturgie und den Heiligenkalender des Erzbistums, sondern die Ordensliturgie der Dominikaner an. Das ist etwas ganz Seltenes. Da die Dominikaner als Prediger-Mönche „Wissen und Wort" voranstellten, kürzten sie die Liturgie, ohne ihr allen Glanz zu nehmen. Genauere Untersuchungen dürften vielleicht ergeben, daß die heutige lutherische Liturgie Finnlands in jenem mittelalterlichen Sondertyp wurzelt. Michael Agrikola, der Reformator Finnlands, fügt seinem Gebetbuch 1544 auch noch nach guter alter Sitte einen Kalender bei. Er behält dabei die wichtigsten Sonderstücke des finnischen Heiligenkalenders bei, fügt aber eine Reihe Namen aus deutschen Kalendern hinzu. Eine Spezialuntersuchung der Ostseebistümer auf ihre Kalender hin muß zeigen, ob die Übernahme willkürlich oder nachbarschaftlich gegeben war. Das Vorkommen zahlreicher deutscher Namen in Finnland braucht nicht auf deutsche Einwanderung zurückzugehen, es kann auch im Namenstagkalender begründet sein.

F. Israel, Helsingfors.

G. Frenken, Die Patrocinien der Kölner Kirchen und ihr Alter (Sonderabdruck aus dem 6./7. Jahrb. des Kölnischen Geschichtsvereins, E. V., S. 24—45), 1925. Hauptanliegen dieser Abhandlung ist die Zurückweisung der Aufstellungen von K. H. Schäfer (s. S. 31, A. 26), wonach eine größere Anzahl stadtkölnischer Kirchen schon der römischen Zeit angehört hätte. Zweifellos kommen nach Fr. nur St. Gereon und St. Ursula (und die Bischofskirche?) in Frage; doch wird man mit K. Schumacher (Siedlungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande 3, 1925, S. 160) noch St. Severin anreihen können, da diese Kirche auch von römischen Gräbern umgeben und Fundstätte eines altchristlichen Kunstglases ist. Die Abhandlung gipfelt in dem Satz, daß von den Kirchen „die fremden Heiligen geweihten höchstwahrscheinlich alle erst der fränkischen Zeit ihre Entstehung verdanken", und zwar nicht der frühesten merowingischen Zeit (S. 44); die Abhandlung ist durch Rückblicke auf den Fortgang der Benennung von Kirchen seit dem 4. Jhd. im Zusammenhang mit der seitdem wachsenden Verwendung von Reliquien lehrreich, doch wird man für Köln um größerer Ausführlichkeit willen auf ältere geschlossene Werke zurückgreifen müssen. E. Hennecke, Betheln.

Beda Kleinschmidt: Statio. In: Theol. und Glaube. 18, 1, S. 1—8. — Verf. bietet liturgiegeschichtliche Ausblicke auf die Entstehung der Stationen und ihren Einfluß auf die Auswahl der liturgischen Texte im Meßformular.

H. Hoogeweg, Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern. Bd. II mit zwei Kartenskizzen. Stettin, Leon Saunier. 1925. 1067 S. — Mit diesem zweiten Bande ist das großartige Werk vollendet. Es schließt mit einem reichhaltigen Personen- und Ortsregister und einem ebenso reichhaltigen Sachregister mit Glossen, in dem aber die Stichwörter nicht immer glücklich gewählt sind. Ein Riesenmaterial ist verarbeitet. Wenn ich in meiner Besprechung des ersten Bandes in dieser Zeitschrift (44, 306) gegen die Anlage des Werkes leise Bedenken geäußert habe, so bin ich jetzt eines Besseren belehrt. Ein Urkundenbuch der Stifter und Klöster Pommerns wäre ein sehr umfängliches und sehr teures Werk geworden und aller Wahrscheinlichkeit nach in der Hauptsache totes Kapital geblieben. Es war doch das einzig Richtige, daß der, der sich einmal der ungeheuren Arbeit unterzog, die Archivalien zu sammeln und zu sichten, sie gleich verarbeitete und ausschöpfte. Auch die monographische Behandlung der Stifter und Klöster und die auf der Grenze zwischen zusammenfassender Darstellung und bloßer Inhaltswiedergabe sich haltende Verarbeitung ist in vielen Beziehungen recht zweckmäßig. Das Werk ist auch so eine Fundgrube für Einzelforscher und Gelehrte, die irgendeine besondere Entwicklungslinie oder einen

Querschnitt herausarbeiten wollen. Ja, es ladet mehr dazu ein als ein Mammut-Urkundenwerk. Jetzt geht einer über die Blätter „wie über ein gehobelt Brett", stößt nicht einmal an und ahnt nicht, „welche Wacken und Klötze da gelegen sind". „Es ist gut pflügen, wenn der Acker gereinigt ist."

O. Clemen, Zwickau i. S.

Carl Wilkes, Die Zisterzienserabtei Himmerode im 12. und 13. Jahrhundert. XVI, 191 S. Münster, Aschendorff, 1924. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. von Ild. Herwegen, Heft 12). — Fr. Winter hat in seinem grundlegenden Werke über die Zisterzienser des nordöstlichen Deutschlands (3 Bände, Gotha 1868—1871) geäußert, durch sein Buch würden Monographien über einzelne Klöster nicht überflüssig, sondern wären im Gegenteil sehr erwünscht. Dies trifft nicht nur für Nordostdeutschland zu, und es ist darum zu begrüßen, daß auf eine Anregung von Prof. Levison in Bonn hin Wilkes die Anfänge und die zwei ersten Jahrhunderte der Geschichte der Zisterzienserabtei Himmerode in der Eifel gründlich untersucht und zu einer aufschlußreichen Darstellung gebracht hat. Das Buch kommt für die Benediktiner gerade zur richtigen Zeit, da es ihnen gelungen ist, die Ruinen von Kloster und Kirche mit dem Altenhofe 1920 wieder in ihren Besitz zu bringen und das Kloster als ein Kloster der Reformierten Zisterzienser wieder aufzurichten (1922). Die Einleitung handelt von den Quellen und Darstellungen der Geschichte Himmerodes und gibt einen Überblick über die allgemeinen kirchlichen Zustände im Erzbistum Trier zur Zeit der Gründung. Der erste Teil handelt kritisch und sorgfältig von der Gründung (1134) und gibt den Grundzug der allgemeinen Entwicklung. Dabei wird der Abtskatalog untersucht und verbessert. Der zweite Teil ist der Verfassung und der inneren Geschichte (bis an den Anfang des 14. Jahrhunderts) gewidmet. Dabei kommt das Verhältnis des Klosters zu dem Gesamtorden, zu seinem Tochterkloster Heisterbach, den ihm untergeordneten Nonnenklöstern, zu Papst, Diözesanbischof, zur weltlichen Gewalt zur Sprache. Auch das religiöse Leben (wir haben darüber gute Nachrichten bei Cäsarius von Heisterbach) und das wissenschaftliche Leben werden geschildert. Der dritte Teil hat es mit der Wirtschaftsgeschichte zu tun, verzeichnet den großen Besitz des Klosters, wozu auch die beiden Anhänge über den Streubesitz und die im 12. und 13. Jahrhundert gestifteten Pitanzen gehören, und charakterisiert die wirtschaftlichen Methoden und deren Abwandlung, wobei die auftretenden Anzeichen des Verfalls genügend berücksichtigt werden. Ein Teil der Arbeit ist als Bonner philosophische Dissertation schon 1922 erschienen. G. Ficker, Kiel.

Maurus Schellhorn, Die Petersfrauen. Gesch. d. ehemaligen Frauenkonventes bei St. Peter in Salzburg (c. 1130—1583). Mit 3 Abb. In: Mitteilungen d. Ges. f. Salzburger Landeskunde. 65, 1925. S. 113—208. — 1. Einl. u. Überblick über die Doppelklöster im allgemeinen; 2. Das Frauenkloster bei St. Peter; 3. Das klösterliche Leben; 4. Das Verhältnis zur Außenwelt; 5. Niedergang und Ende des Frauenklosters. — Anhang: 1. Album monialium. Namensverzeichnis. 2. Einige Briefe, d. Frauenkloster betr.

Hans Theodor Hoederath, Die Landeshoheit der Fürstäbtissinnen von Essen, ihre Entstehung und Entwicklung bis zum Ende des 14. Jahrhunderts. In: Beitr. z. Gesch. v. Stadt u. Stift Essen. H. 43, 1926. S. 145—194. — 1 Die wirtschaftlichen Grundlagen; 2. Die Immunität; 3. Die Vogtei. Die Breisiger Vogtei; 4. Die Loslösung von der königl. Gewalt; 5. Die Befestigung d. landesherrlichen Gewalt gegenüber den feudalen Gewalten innerhalb des Territoriums; 6. Der Kampf um die Hoheitsrechte in d. Stadt Essen.

A. Römer (Lit. Zbl.).

Paul Kehr, Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia. I. Katalonien. I. Archivberichte über die eigenen und die Forschungen von J. Rius und P. Rassow. (Abhandlungen der Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, NF.

Bd. XVIII, 2.) 236 S. — II. Urkunden und Regesten nach den eigenen und den von J. Rius, P. Rassow und W. Kienast angefertigten Abschriften und Kollationen (S. 239—585). Berlin, Weidmann, 1926. — Zum drittenmal innerhalb zweier Menschenalter strömen der Geschichtsforschung Europas aus spanischen Archiven durch deutsche Arbeitsleistung Quellenschätze von überraschendem Reichtum zu. Zuerst 1862 aus Simances für das 15. und 16. Jhd., dann im Beginn unseres Jhd.s aus Barcelona durch Finke für die Wende des 13. und 14. Jhd.s, und nun für die Papsturkundenforschung auf der Höhe des Mittelalters durch Paul Kehr, der seine bewundernswerte Arbeitskraft jetzt nach Erledigung der Italia pontificia in den Dienst einer Hispania pontificia gestellt hat. Er hat die Schwierigkeiten, welche die Unkenntnis der Sprache, der Literatur, der historischen Überlieferungen Spaniens im Vergleich insbesondere zu denjenigen Italiens boten, überwunden, als ihm die Anregung und finanzielle Beihilfe des Papstes, der selbst historischer Forscher ist, den Mut stärkte, hat Mitarbeiter gewonnen, deutsche und spanische, und hat in Spanien Zuversicht erweckt für das neue Werk der „Germania docta". Er hat die Archivgeschichte des Landes studiert, die große Lokal- und Regionalliteratur durchgesehen. Die Freude an dem außerordentlich reichen Ergebnis leuchtet hindurch, dabei urteilt K. bescheiden über die Erfordernisse solcher Arbeit: nur Fleiß, Gedächtnis, Präzision und ein gewisses Kombinationsvermögen sei erforderlich; zur Bewältigung ein Zusammenwirken vieler sachkundiger Männer. Es ist ausgeschlossen, hier dem Bericht in die einzelnen Bistümer zu folgen, nur auf das große Interesse des Einblicks in das Archivwesen des Landes und auf den „Stand der Vorarbeiten" für die Erschließung der archivalischen Schätze sei noch hingewiesen, und endlich auf eine angesichts der Templer- und Johanniterarchive gefallene Bemerkung (S. 102, Anm.), nicht die kirchenrechtliche Frage, wie sehr (dank päpstlicher Exemption) die Ritterorden der Einreihung in den kirchlichen Gesamtorganismus widerstrebten, sei von ausschlaggebender Bedeutung, sondern die Würdigung ihrer politisch-militärischen Bedeutung, d. h. die Frage, was es für das Papsttum bedeutete, daß eine von der staatlichen Gewalt unabhängige Kriegerschar zur unmittelbaren Verfügung der Kirche stand. — In dem stattlichen zweiten Heft werden die neugefundenen Urkundenschätze in vollem Wortlaut vorgelegt, 275 an Zahl. K. hat auch alle nicht bei Jaffé und Löwenfeld verzeichneten Urkunden und Briefe abgedruckt, dankenswerterweise auch die schon in Spanien gedruckten, um den deutschen Benutzern das Suchen und das umständliche Nachschlagen in der uns bisher fast unzugänglichen spanischen Literatur zu ersparen. Ich bemerke hier willkommene Beiträge zur Geschichte der Urkundenfälschungen: Nr. 1: Leo III,; Nr. 3: Sergius IV.; andere von besonderem kirchengeschichtlichem Interesse: Nr. 7: Gregor VII. an König Sancho von Aragon zwischen 1078 und 1085; Nr. 87: das von Kehr im N. A. 46, 53ff. neuerdings nach einer Abschrift herausgegebene, für die Geschichte jener Kirchenspaltung wertvolle Schreiben des Gegenpapstes Viktor IV. vom 17. November 1161 in berichtigtem Text; Nr. 246: Befehlsschreiben Coelestins III. vom 23. April 1194; Nr. 275: Bericht über eine Reise an die Kurie (dat. Anagni 1232, Nov. 8), die der Erneuerung eines Exemptionsprivilegs Coelestins III. galt.

P. Kehr, Das Papsttum und das katholische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon. (Aus den Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1926. Phil.-Hist. Klasse, Nr. 1). Berlin, De Gruyter & Co., 1926. 91 S. — Diese Abhandlung Kehrs, die das in den spanischen Archiven 1925 gewonnene reiche neue Material „in den historischen Zusammenhang einreihen und möglichst für eine zutreffendere Ansicht von den geschichtlichen Vorgängen verwerten will", ist ebenso lehrreich als anziehend, nicht zum wenigsten durch ihre universalgeschichtlichen Ausblicke, z. B. durch den Hinweis (S. 4), daß bis tief ins 11. Jhd. hinein wegen der von den Arabern drohenden Gefahr Süditalien und Spanien die eigentlichen Sorgenkinder der päpstlichen Politik gewesen seien (nicht das Reich und dessen italienische Macht-

ansprüche) und weiterhin (S. 63) auf den „Mangel der großen Antithese von Kirche und Staat", durch welche die Geschichte der andern großen europäischen Länder des Mittelalters vor allem bezeichnet werde. Man verfolgt über die ersten Beziehungen zu Rom hinweg die langsam anwachsende Intimität mit der Kurie, dann die erste Legation Roms, die folgenreiche Sendung eines Mannes „von großen Fähigkeiten und noch größerem Ehrgeiz", des Kardinals Hugo Kandidus im Jahre 1068 und seine zweite Legation unter Gregor VII., dann die bedeutungsvolle spanische Politik Urbans II., mit dessen Namen auf der pyrenäischen Halbinsel „die größten Fortschritte in der Geschichte des Papsttums verknüpft sind". — Der Anhang bietet 10 Urkundenbeilagen, die letzte von 1156. Wir dürfen wohl hoffen, daß K. uns ein anderes Mal das prächtige Material, das über die zwei Legationen des Kardinal Hyazinth (späteren Papstes Coelestin III.) zusammengekommen ist, zugänglich machen wird. Karl Wenk, Marburg.

Friedrich Grünbeck, Die weltlichen Kurfürsten als Träger der obersten Erbämter des Hochstifts Bamberg. In: Jb. 1922/24 d. Hist. Vereins Bamberg. Bericht 78 (1926). S. 1—187. (Ursp. Diss.)

Ludwig Koechling, Untersuchungen über die Anfänge des öffentlichen Notariats in Deutschland (= Marburger Studien zur älteren deutschen Geschichte. Hrsg. von E. E. Stengel, II. Reihe, 1. Heft), Marburg, 1925. XI und 75 S. — K. zeichnet auf Grund des gedruckten Urkundenstoffes ein in den Einzelheiten mannigfach verdeutlichtes Bild von dem Eindringen und der Ausbreitung des Notariats in Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts; Kurie und geistliches Gericht haben in erster Linie die Anwendung der Notariatsurkunde gefördert. Der klar und verständnisvoll geschriebenen Arbeit ist ein chronologisches Verzeichnis der darin erwähnten Notariatsinstrumente sowie ein alphabetisches der Notare beigegeben: auf deutschem Boden ist danach als erster (nächst dem Lütticher Roger 1274/77) ein Kölner tätig, Theodericus de Porta (1279). — Unter den Quellen vermisse ich die „Inventare der nichtstaatlichen Archive der Provinz Westfalen".
J. Bauermann, Münster i. W.

Al. Dempf, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1925. V, 175 S., geb. 6,50 M. — Über dieses etwas seltsame Buch, das sich die Empfehlung der Welt Anselms, Hugos von St. Viktor, Bonaventuras und besonders des Systems Thomas' von Aquino als der letzten anerkannten Konkordanz zwischen Offenbarung und Wissen zur Aufgabe macht, habe ich mein Urteil in der ThLz. 1926, S. 110 abgegeben. Bei erneuter Beschäftigung mit ihm bin ich zu keinem andern Ergebnis gekommen. Bei aller Gelehrsamkeit, über die es verfügt, und bei allem Bestreben, in das Problem der Entwicklung der mittelalterlichen Wissenschaft, ihrer Form, ihrer patristischen Grundlage, ihrer Verarbeitung der Rezeptionsmassen, ihrer systematischen Tendenz, einzudringen, fehlt es doch an einer genügenden Verarbeitung des Stoffes.
G. Ficker, Kiel.

An neuen Studien zu Thomas von Aquin sind zu buchen: Baur, Thomas von Aquin als Philosoph. In: Theol. Quartalschr. 106, S. 249–266. — Walter Betzendörfer, Glauben und Wissen bei Thomas von Aquino. In: Theol. Bl. Jg. 5, Sp. 84—93. — Johannes Hessen, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin (Stuttgart, Strecker & Schröder, 1926. XII, 169 S.), will neben einer Würdigung des Thomas auch seine Grenzen zeigen, insbesondere, daß die Grundlagen seines Systems vor den kritischen Fragestellungen unseres heutigen philosophischen Bewußtseins nicht standhalten. — Anderseits findet Martin Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin (Augsburg, Filser, 1925. 217 S.), daß, wie die Gegenwart sehr beachtenswerte Annäherung an den Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre zeige, in der Kultur-

philosopie besonders auf den Gebieten der Ethik, Staats- und Gesellschaftslehre zwischen der Gegenwart und der thomistischen Weltanschauung bedeutsame Berührungen bestehen. A. Römer, Leipzig.

Otto Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von A., Paderborn, Ferd. Schöningh, 1923. X, 285 S. — Das Werk zerfällt in drei Teile. Im ersten Teil (S. 5—44) kommt die Naturrechtslehre, im zweiten Teil (S. 45—208) die Staatslehre und im dritten Teil (S. 209—276) die Soziallehre des Aquinaten zur Darstellung. Alles irgendwie in Betracht kommende Material ist aus dem Gesamtschrifttum des hl. Thomas erhoben und in solider, nüchterner Untersuchung verarbeitet. Überall ist Sch. bemüht, die ideengeschichtlichen Zusammenhänge bzw. die Verbindungsfäden, die von dem mittelalterlichen Denker direkt oder indirekt zu Augustinus, Cicero oder Aristoteles führen, aufzuzeigen. In manchen Fällen erhalten wir noch darüber hinaus eine quellenmäßig fundierte Vorgeschichte der von Thomas vertretenen Theorien, die uns die Anschauungen der Patristik und Scholastiker bis auf Thomas kurz überblicken läßt; so z. B. S. 5—31 über die Naturrechtslehre, S. 79—88 über die Lehre von der Staatsgewalt, S. 183—87 über das Verhältnis von Kirche und Staat. Zwischen den Zeilen liest man deutlich heraus, daß der Verfasser dem ganzen thomistischen Ideenkomplex mit Bewunderung gegenübersteht. Das, was dem Gegenwartsmenschen unverständlich ist und nicht zusagt, sucht er aus dem Geist der damaligen Zeit zu erklären und so, falls es ihm notwendig scheint, zu entschuldigen. Seine persönliche Stellung zur thomistischen Staatslehre spricht er deutlich in folgendem Satz aus: „Abstrahiert man von den zeitgeschichtlich bedingten Vorstellungen, läßt man die Lehre von den Folgen der Exkommunikation für den Herrscher und die Forderung an den Herrscher, die Häretiker zu bestrafen, beiseite, dann erhalten wir eine Theorie, gegen die ein vernünftiger Widerspruch nicht zu erheben sein wird, die durchaus richtig und für den Staat, auch den modernen, durchaus ungefährlich, ja sehr nützlich ist" (S. 206).

Berthold Altaner, Breslau.

F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade. In: Ztschr. f. kath. Theologie 50, S. 27—72. 220—252.

Antonianum, Periodicum philosophico-theologicum trimestre editum cura Professorum collegii S. Antonii de Urbe. Annus I, Januarius 1926 fasc. I. Roma (24), Via Merulana 124. 144 pp. — Dies neue Organ des Franziskanerordens für Geschichte, Theologie und Philosophie ist auf Wunsch des Generalministers des Minoritenordens hervorgetreten. Es soll insbesondere die Arbeiten der Lektoren des römischen Kollegiums S. Antonii de Urbe aufnehmen und hat davon den Namen empfangen. In erster Linie soll es dem von den Franziskanern Geleisteten gewidmet sein und soll die vorhandenen großen handschriftlichen Schätze heben. Ohne Aufsätze in den fünf modernen Hauptsprachen auszuschließen — solche Beiträge sollen mit einer lateinischen Inhaltsangabe versehen sein —, wird das Lateinische vorwiegen. Vier Hefte sollen im Jahr erscheinen. Den größeren Aufsätzen folgen eine Miszellenabteilung, ein Literaturteil (Besprechungen, im 1. Heft 20 Seiten) und eine Chronik. — Im ersten Aufsatz (noch unvollständig) prüft Zacharias Van de Woestyne die Theodicee Bonaventuras auf ihre Abhängigkeit von Anselm von Canterbury und bejaht sie zunächst mit Bezug auf die Existenz Gottes. Überaus gelehrt ist die Abhandlung des bekannten franziskanischen Forschers Livarius Oliger über die sogenannten Revelationes b. Elisabeth p. 24—83. Reichlich 30 S. (52—83) sind dem lateinischen und katalanischen Texte der „Gesichte" gewidmet auf Grund von fünf lateinischen bzw. einer katalanischen Hs. O. fand die Frage offen, ob es sich um Elisabeth von Schönau († 1165) oder um Elisabeth von Ungarn und Thüringen handle? In den Hss. werden die rev. begreiflicherweise der bekannten Landgräfin zugeschrieben, in der Literatur bis auf die neueste Zeit ebenso, während doch schon

vor 80 Jahren und mehr auch an Elisabeth von Schönau gedacht wurde. O.s Argumentation gegen die heilige Elisabeth ist, wo Stilvergleichung mit den Quellen zur Geschichte der heiligen Elisabeth helfen soll, oft durchaus nicht überzeugend. Er findet nach dem hsl. Bestand keine Möglichkeit, sich endgültig zu entscheiden. In Anbetracht des Inhalts der Schrift, die wohl auch in der Geschichte der Frömmigkeit nur einen sehr bescheidenen Platz beanspruchen darf, glaube ich nicht näher auf die Frage eingehen zu dürfen. — S. 84—101 verteidigt Bertrandus Kurtscheid den Papst Hadrian VI. unter dem Titel „De obligatione sigilli confessionis iuxta doctrinam Hadriani VI" gegen die vom Jesuitenpater Léon Honoré (1924) in einem Buch ausgesprochene Aufstellung, daß Hadrian von der herrschenden Lehre abgewichen sei. — S. 102 bis 108 würdigt P. Arduinus Kleinhans anerkennend die hebräische Grammatik des Portugiesen P. Ludovicus S. Francisci, ersch. Rom 1586.

Karl Wenk, Marburg.

Franz Ehrle S. J., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites. Münster, Aschendorff, 1925. XII und 363 S. (Franziskanische Studien, Beiheft 9.) — Diese neueste literarische Gabe Ehrles bietet weit mehr als der Titel vermuten läßt; denn es handelt sich hier nicht bloß um Petrus v. C., einen in der Philosophie- und Theologiegeschichte bis jetzt kaum beachteten Denker, sondern um eine Fülle neuer, meist aus handschriftlichen Quellen geschöpften Mitteilungen und Untersuchungen zur Theologiegeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Nur ein kleiner Teil (S. 1—78) beschäftigt sich mit dem Leben und Werken des Petrus v. C. Eine Textedition des Sentenzenkommentars, dessen theologiegeschichtliche Bedeutung allseitig beleuchtet wird, ist leider aus finanziellen Gründen noch nicht möglich gewesen. Wir lernen hier erstmals einen Denker kennen, der sich mehr auf überzeugende Gründe als auf Autoritäten stützte und sich dabei keiner der miteinander streitenden Schulen verschrieben hat; E. glaubt ihn trotzdem als skotistischen Nominalisten bezeichnen zu müssen (S. 77). Besonders möchte ich darauf aufmerksam machen, daß E. in diesem Zusammenhang auch vier Schau- und Prunkvorlesungen des Petrus — man nennt solche Vorlesungen in der Verfassungsgeschichte der mittelalterlichen Universität „Principia" — in den Kreis seiner Untersuchungen einbezieht und uns vertiefte Einblicke in die Praxis des Lehr- und Unterrichtsbetriebes der damaligen Hochschulen zu geben imstande ist.

Die Scholastiker des 13. Jhd.s zitieren die von ihnen beifällig aufgenommenen oder bekämpften Autoren immer nur mit der für den Historiker so unerfreulichen farblosen Formel: quidam dicit u. ä. Allmählich gehen die Theologen des 14. Jhd.s dazu über, in ihrer Zitationsweise persönlicher und historisch genauer zu verfahren. Diese auch bei Petrus v. C. deutlich hervortretende individuellere Note ist für E. der Anlaß und Ausgangspunkt dazu, die im Schrifttum des Petrus sich widerspiegelnden theologischen Richtungen in Vergangenheit und Gegenwart und schließlich darüber hinaus im 15. Jhd. mit Hilfe des von ihm im Laufe einer langen Zeit gesammelten Materials zu charakterisieren und vor uns das reiche Füllhorn seines Wissens zur besseren Kenntnis der Geschichte der einzelnen Theologen wie des wissenschaftlichen Lebens an den damaligen Universitäten auszuschütten (S. 78—358). Der Hauptteil dieser ergebnisreichen, auf ausgebreitetster Kenntnis des meist noch ungehobenen handschriftlichen Materials beruhenden Untersuchungen (S. 78—251) ist der Geschichte des Nominalismus gewidmet. Hervorgehoben seien die Beiträge zur Geschichte Ockams, ferner des Adam Wodeham (Goddanus), und Johannes von Mirecourt. Vor allem erhalten wir hier eine zusammenfassende Geschichte des Nominalismus auf sämtlichen deutschen Universitäten bzw. des Kampfes zwischen Realisten (Thomisten und Skotisten) und Nominalisten (Ockamisten in ihren verschiedenen Schattierungen). Von ausländischen Universitäten werden außer Paris und Oxford noch Löwen und Krakau

berücksichtigt. In diesen Partien seiner Schrift (S. 112—251) berührt sich E., der sein Manuskript bereits 1919 abgeschlossen hat, auf weite Strecken mit den beiden Studien von Gerhard Ritter (Studien zur Spätscholastik, 1921; Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jhd.s, 1922). Die Arbeiten beider Forscher sind unabhängig von einer geleistet und bleiben nebeneinander wertvoll. S. 251—80 bietet E. Untersuchungen zur Geschichte der Schulen der Skotisten, Thomisten und Augustiner und einzelner Theologen, die keiner der genannten Schulen beizuzählen sind (Joh. de Ripa, Walter (Richard) Brinkel). S. 281—342 kommen sieben für die Geschichte des „Wegestreites“ wichtige Dokumente zum Abdruck. S. 343—59 werden größere Nachträge geboten. Allzu bescheiden meint E., daß er „nichts Fertiges, nichts Abgerundetes, nur weniges von bleibendem Wert“ bringe. Die Fachgenossen werden ihm ebensosehr für die Ergebnisse seiner Forschungen wie für die Fingerzeige und die Anregungen zur Weiterarbeit dankbar verpflichtet sein. Berthold Altaner, Breslau.

Günther Müller, Zur Bestimmung des Begriffs „altdeutsche Mystik“. In: Deutsche V.schr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., Jg. 4, 1, S. 97—126.

Otto Karrer, Die Verurteilung Meister Eckeharts. In: Hochland 23, 1925/26, S. 660—677. — Eckehart wurde von einem „großen Pfaffen“ gewarnt, als die „Gassenmystik des zeitgenössischen Begardentums sich auf gewisse seiner mißverständlichen Äußerungen berief“. „Es ist kein Zweifel, Eckehart büßt die Kühnheit seiner Spekulation und seines emphatischen Wortes“. Die Verdammungsbulle unterzeichnete Johann XXII. am 27. III. 1329; Eckeharts Tod enthob den Kölner Erzbischof der übertragenen Verpflichtungen.

A. Römer (Lit. Zbl.).

An einer den Kirchenhistorikern nicht leicht zugänglichen Stelle schreibt K. Wenck über Johann von Göttingen, Arzt, Bischof und Politiker zur Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern (Archiv für Geschichte der Medizin, 17. Band, 4. Heft, 1925, S. 141—156). Es wird ein außerordentlich interessantes Bild aus dem Leben des 14. Jahrhunderts gegeben und gezeigt, wie der Beruf als Arzt als ein Mittel benutzt ward, die klerikale Laufbahn des Gelehrten, der natürlich dem geistlichen Stande angehört, zu fördern. Johann von Göttingen (geb. um 1280, † 1349), Leibarzt König Ludwigs des Bayern, ärztlicher Berater König Johanns von Böhmen, hat das enge Verhältnis, in dem er in Avignon zu hervorragenden Kardinälen, namentlich zu Jakob Stephaneschi stand, benutzen können, um sich die Übertragung von Bistümern zu verschaffen. Wenn ihm auch die Bistümer selber verschlossen geblieben sind, so genoß er doch den Ruf eines ausgezeichneten Arztes und kann sein Lebensgang als charakteristisch für seine Zeit angesehen werden. Das wird uns mit der ausgebreiteten Gelehrsamkeit und mit der ihm eigenen eindringlichen Sachkunde von Wenck lebensvoll vorgeführt.

G. Ficker, Kiel.

Karl Schönenberger, Das Bistum Konstanz während des großen Schismas 1378—1415. In: Zs. f. Schweizerische Kirchengesch. 20, S. 1—31.

Johannes Hollnsteiner, König Sigismund auf dem Konstanzer Konzil. Nach den Tagebuchaufzeichnungen d. Kardinals Fillastre. In: Mitteil. d. Österr. Inst. f. Geschichtsforschung. Bd. 41, S. 185—200.

Hans Vollmer, Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters. Bd. 2, Tl. 1: Eine deutsche Schulbibel des 15. Jhd.s Historia scholastica des Petrus Comestor in deutschem Auszug mit lat. Paralleltext erstmalig hrsg. Genesis bis Ruth. Mit 4 Taf. in Lichtdr. Berlin, Weidmann, 1925. XXXIV und 368 S. mit Abb. — Die hier von V. edierte deutsche „Schulbibel“ (Teil I: Genesis bis Ruth) gehört dem 15. Jahrhundert an. Sie ist den Historienbibeln beizuzählen, auf deren Bedeutung erst kürzlich Burdach in seinem Aufsatz „Die nationale Aneignung der Bibel

und die Anfänge der germanischen Philologie" aufmerksam gemacht hat. Der Text ist eine kürzende Übersetzung der Historia scholastica des Petrus Comestor, die nach der Meinung V.s eins der gelesensten Bücher des 13. bis 15. Jahrhunderts gewesen ist. Im Anhang wird das Verhältnis zwischen der Historia scholastica und der Chronik des Jerahmeel erörtert. Leube, Leipzig.

Gabriel M. Löhr, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O. P. Leipzig, Otto Harassowitz, 1926. 124 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. 21. Heft.) — Löhr ergänzt in erwünschter Weise seine 1920 und 1922 als 15. und 16./17. Heft der „Quellen" erschienenen „Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter". Während dort hauptsächlich Nachrichten über den Besitz des Klosters, die Herkunft der Mitglieder, die seelsorgerliche Tätigkeit und den Streit mit der Stadt geboten wurden, erscheint hier das Kloster als Pflegestätte intensiven wissenschaftlichen Strebens und Arbeitens. Der behandelte Zeitraum umfaßt zwar nur rund zwanzig Jahre (1467ff.), dürfte aber typisch sein für das Kölner Kloster im Mittelalter als Studienzentrum. Löhr beutet eine aus den Beständen des ehemaligen Frankfurter Dominikanerklosters stammende Handschrift der Frankfurter Stadtbibliothek aus, Aufzeichnungen über ca. 255 Disputationen, die der Kölner Klosterprediger und Prior Servatius Fanckel „wohl nicht nach 1488" — oft nur in Stichworten — gemacht hat. Für die Universitätsgeschichte ist seine Veröffentlichung ebenso wertvoll wie die von Buchwald und Herrle, Redeakte bei Erwerbung der akademischen Grade an der Universität Leipzig im 15. Jhdt. (1921). O. Clemen, Zwickau i. S.

Paul Kalkoff, Die Reichsabtei Fulda am Vorabend der Reformation. In: Archiv f. Reformationsgesch. Jg. 22. 1925, S. 210—267.

Renaissance, Reformation, Gegenreformation

Heinrich Adolph, Protestantismus und Renaissance in ihren gegenseitigen Beziehungen. In: Ztschr. f. syst. Theol. 3, S. 662—677.

B. Pineau, Érasme, sa pensée religieuse. Paris, Les Presses Universitaires de France, 1924. XV, 272 S. — P. ist guter Kenner der wichtigsten Schriften des Erasmus und verwertet auch eine umfassende Literatur. Doch merkwürdigerweise sind ihm bei seiner Darstellung der Seelengeschichte des Erasmus bis zu den Jahren 1515—20 so wertvolle Arbeiten wie P. Mestwerdts „Die Anfänge des Erasmus" und für die Zeit seines Aufenthalts in Paris A. Renaudets „Préreforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie" (1916) unbekannt geblieben. In den ersten fünf Kapiteln verfolgt der Verf. sorgfältig die Entwicklung des Erasmus bis zum ersten Aufenthalte in England 1499, wobei auch für ihn John Colet derjenige ist, dem Erasmus seine christliche Orientierung verdankt. In den übrigen vier Kapiteln untersucht er die Anschauungen des Erasmus, insbesondere die religiösen, und gibt eine ausführliche Analyse der einschlägigen Werke des Erasmus. P. liebt Erasmus und versteht dessen Ansichten quellentreu wiederzugeben, und auch da, wo er schon früher vertretene Ansichten wiederholt, auf neue Einzelheiten die Aufmerksamkeit zu lenken.

Einer Einzelfrage ist P. in einer besonderen Studie nachgegangen: Érasme et la papauté. Étude critique du „Julius Exclusus". Paris, Les Presses Universitaires de France, 1924. X, 56 S. — Wenn K. Hartfelder mehr die äußerlichen Beziehungen des Erasmus zu den Päpsten seiner Zeit (Hist. Taschenbuch, herausg. von Maurenbrecher, 1891) schildert, versucht P., dessen Urteile über das Papsttum selbst und über die zeitgenössischen Päpste zusammenzufassen. Grundlegend ist das Kapitel II, worin der Verf. mit Texten aus den Briefen des Erasmus und aus seinen anderen Schriften mit überzeugender Klarheit beweist, daß gerade Erasmus und kein anderer der Verf. der beißenden Satyre „Julius

Exclusus" gewesen sein müsse. Freilich, analoge Behauptung und Beweisführung findet man schon in der alten Arbeit von Durand de Laur, Érasme, précurseur de l'esprit moderne, 1872, 2 vol., Anmerkung L, S. 589—591, und in den Arbeiten von M. Allen: 1. The age of Erasmus, 1914, S. 185 und 2. Erasmi Opus Epistolarum, T. II, ep. 502.

Mme Elise Constantinescu Bagdat, Études d'histoire pacifiste. T. I. La „Querela Pacis" d'Érasme (1517). Paris, Les Presses Universitaires de France, 1924. XV, 218 S. — Die von pazifistischem Interesse beherrschte Studie beschränkt sich nicht auf die im Titel genannte Schrift des Erasmus, deren Entstehungsgeschichte und Fortwirkung untersucht wird (auch Bibliographie der wichtigsten Ausgaben und Übersetzungen), sondern sie gibt weiter eine gute Übersicht über sämtliche Schriften des Erasmus, in denen die pazifistischen Ideen entwickelt sind, und schließt mit zwei Kapiteln, in denen (allerdings ziemlich oberflächlich) die Geschichte der pazifistischen Ideen im MA. dargelegt und die Stellung des Erasmus in der Entwicklung des Pazifismus bewertet ist. Der zweite Teil gibt eine treue Übersetzung der „Querela pacis" ins Französische nebst Anmerkungen und Bibliographie.

Augustin Renaudet, Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518—21). Bibliothèque de la Revue Historique. Paris, Felix Alcan, 1926. VIII, 136. — R. stellt seine neueste Arbeit in Zusammenhang mit dem vierten und fünften Bande des „Opus Epistolarum D. Erasmi R-mi", herausg. von M. Allen (1922. 1924), gibt aber nicht nur eine Inhaltsangabe der Briefe, die in diesen Bänden enthalten sind, sondern eine ausführliche Geschichte der religiösen Auffassungen des Erasmus und seiner Handlungen. Das Buch zerfällt in drei Kapitel: 1. Philosophie Christi und die religiöse Reform, 2. Verteidigung der Philosophie Christi und die Vermittlungspolitik der Erasmus, 3. Erasmus' Mißerfolg. Der Verf. zeigt den zielbewußten Wunsch des Erasmus, seine eigene religiöse Stellung sowohl gegenüber Luther, wie auch gegenüber den „Obskuranten" zu behaupten; er schildert weiter die Bemühungen des Erasmus, Luther in den kritischen Jahren 1518—20 zu schützen, und endlich seine tragische isolierte Stellung zwischen den Reformatoren und ihren Gegnern. Pusino, Berlin-Pankow.

O. Albrecht, Aus der Werkstatt der Weimarer Lutherausgabe. In: Lutherana IV = Theol. Stud. u. Kritiken Bd. 98/99, S. 83—142.

Joh. von Walter, Der religiöse Entwicklungsgang des jungen Luther. 30 S. Schwerin, Friedr. Bahn, 1925. — Dem Vortrag, welchem v. W. mit Rücksicht auf zwei Zeitschriftenaufsätze verwandten Inhalts leider keine Belege beigefügt hat, stellt vor allem zwei Thesen auf: 1. Luthers Anfechtungen fallen nicht in den Beginn seiner Klosterzeit, sondern wurden erst dadurch hervorgerufen, daß die Mitbrüder ihm den Glauben an die Gewißheit seines Heils durch den Genuß der Sakramente erschütterten; 2. das sogenannte Turmerlebnis ist nicht ein elementarer plötzlicher Umschwung, sondern die letzte unter verschiedenen Etappen in Luthers Entwicklungsgang. Manche Begebenheiten und Einflüsse hat v. W. hier abweichend beurteilt von der herkömmlichen Auffassung, namentlich Staupitz' Einwirkungen viel höher eingeschätzt. Vielerlei kritische Gedanken zu den Ausführungen v. W.s hat Loofs in ThLZ. 1925, S. 585ff. geäußert. Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Rudolf Hermann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung. In: Zs. f. syst. Theol. 3, S. 603—647. „Es liegt am Gebet, daß das Gerechtsein dessen, der zugleich Sünder ist, kein bloßes ‚als ob' ist."

Joh. Ficker, Zu Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17. In: Lutherana IV, 4. Lutherheft der Theol. Stud. u. Kritiken, Bd. 98/99, S. 1—17.

Jos. Lortz, Die Leipziger Disputation 1519. In: Bonner Zs. für Theologie und Seelsorge, Jg. 3, S. 12—37. Die Disputation ist einmal eine theoretische Auseinandersetzung, bei der das Milieu mit Polemik und Mißgunst gefüllt ist, ferner ein Kampf auf Leben und Tod um eine neue Grundauffassung des Christentums. Sie gehört zu den Ereignissen, die dazu beitragen, daß die Einstellung prinzipiell erledigt wird.

Gerhard Schulze, Die Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von 1531 und der gedruckte Kommentar von 1535. In: Lutherana IV, 4. Lutherheft der Theol. Stud. u. Kritiken. Bd. 98/99, 1, S. 18—82.

A. Römer (Lit. Zbl.)

Auf Wunsch des Verlags (Buchhandlung des Waisenhauses Halle a. S.) wird hier angezeigt, daß der Preis für den ausgezeichneten Faksimileneudruck des 1536 bei Nickel Schirlentz in Wittenberg erschienenen Kleinen Katechismus Luthers von 8 ℳ auf 4 ℳ herabgesetzt worden ist. Der eigentliche Faksimileneudruck ohne die Einleitung von Otto Albrecht kostet 2.50 ℳ, die hinten angehängte photographische Wiedergabe der Katechismustafel von 1529 1.80 ℳ. Bekanntlich war Nickel Schirlentz von Anfang an von Luther mit dem Druck des Kleinen Katechismus beauftragt. Die beiden ältesten und wichtigsten Ausgaben seiner Offizin, der hochdeutsche Plakatdruck und die erste Buchausgabe scheinen unwiederbringlich verloren zu sein. Wie der Plakatdruck ausgesehen hat, davon kann man sich eine Vorstellung machen nach der den Morgen- und Abendsegen in niederdeutscher Form enthaltenden Tafel in Folio, die G. Rietschel auf der Leipziger Universitätsbibliothek gefunden hat; eben diese ist in photographischer Nachbildung dem vorliegenden Buche beigegeben. Auf die verschollene älteste Buchausgabe kann man Rückschlüsse machen von den späteren Drucken aus, unter denen die von O. Albrecht in einem vollständigen Exemplar auf der Thorner Gymnasialbibliothek gefundene und reproduzierte Ausgabe von 1536 eine besondere Bedeutung beanspruchen darf. In der Einleitung gliedert Albrecht mit unübertrefflicher Sachkenntnis und Akribie diese Ausgabe der Überlieferungsgeschichte von Luthers Kleinem Katechismus ein.

O. Clemen, Zwickau i. S.

Georg Wünsch, Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther (= Bücherei der Christlichen Welt, Heft 4). 77 S. Leopold Klotz Verlag Gotha 1924. — W.s Studie geht nicht von Luther, sondern vom Problem der religiösen Sittlichkeit aus und fragt zunächst, wie sich die protestantischen Theologen des 19. Jhd.s zu diesem Problem gestellt und wie sie Luthers Gedanken darüber aufgefaßt und aufgenommen haben. Erst die Tatsache, daß die Ansichten der genannten Theologen über Luthers Standpunkt weit auseinandergehen, bewog W., die Richtigkeit dieser abweichenden Anschauungen nach Luthers eigenen Äußerungen zu prüfen. Dabei trennt W. von K. Holl, der in seinem Lutherbuch dem Neubau der Sittlichkeit weithin Aufmerksamkeit geschenkt hat, ein tiefer prinzipieller Gegensatz. Wie W. es selbst formuliert, „sieht Holl in Luther den religiösen Genius, der eine, obwohl im Grunde alte biblische, gegenüber der bisherigen kirchlichen Ausprägung aber vertiefte, bis heute unübertroffene Auffassung gegeben habe“. W. dagegen legt, wie schon in seinen Schriften über „Die Bergpredigt bei Luther“ (1920) und „Der Zusammenbruch des Luthertums“ (1921), den Nachdruck auf die Unterschiede zwischen der Reformationszeit und Gegenwart, die trotz der Weitergeltung gewisser Lutherscher Maßstäbe hinsichtlich der christlichen Beurteilung der Welt doch eine tiefgreifende Revision der Gedanken Luthers erfordere. Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Carl Stange, Zur Auslegung der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele. In Zs. f. systemat. Theol. 3, S. 735—784. — Sind Luthers Gedanken über die Verdammten nicht ganz eindeutig, so erhellt doch klar, daß für Luther die Berührung des Menschen mit Gott das ewige Leben verbürgt. Nur als etwas Vorläufiges gilt der Tod; sein Bereich wird in der Unterordnung unter den einen Willen Gottes überwunden.

Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 39, Abt. 1 (Einl. von H. Hermelink). Weimar, Böhlau, 1926. XII und 584 S. — Enthält den ersten Teil der Disputationen der theol. Fakultät in Wittenberg bis zur 3. Disp. gegen die Antinomer vom 6. IX. 1538. Die 1533 neu beschlossenen und unter Luthers (und Melanchthons) Vorsitz abgehaltenen akademischen Redeturniere wurden „von eifrigen Nachschreibern festgehalten". Sie sind wohl „von Hand zu Hand weitergegeben worden" und haben als eine Art Examensvorbereitung gedient. Die leicht erklärbaren Textabweichungen sind in den Disputationen gegen die Antinomer am stärksten. Die durch Paul Drews entdeckten Luther-Disputationen hat Hermelink an unserer Stelle herausgegeben; der Unterschied von der Drews'schen Ausgabe hat seinen Grund in der Auffindung neuer Abschriften. A. Römer (Lit. Zbl.).

Julius Binder, Luthers Staatsauffassung. 84 S. Erfurt, Kurt Stenger, 1924. — Von ähnlichen Gesichtspunkten beherrscht, wie sie vor allem Hermann Jordan in seiner auf breitester Materialdarbietung ruhenden Studie über „Luthers Staatsauffassung" (1917) gegen E. Troeltschs „Soziallehren" geltend gemacht hat, skizziert B. für einen breiteren Leserkreis in knapper Form, was für Vorstellungen über Staat, Obrigkeit, Untertanenpflichten u. dgl. Luther besaß und was die daraus erwachsenen Ideen für die Gegenwart bedeuten. Hierbei verzichtet er darauf, die von Jordan und anderen Lutherforschern geleistete Arbeit einer genauen Durchsicht des ganzen Schriften- und Briefmaterials Luther noch einmal zu wiederholen, geht aber ausführlicher als Jordan auch auf die vorlutherische und die Aufklärungszeit ein. B.s Hauptergebnis ist: Luther ist Vertreter des organischen Staatsgedankens und steht dadurch im Gegensatz zur Aufklärung, die den Staat als Sammelbecken gleichinteressierter beieinander wohnender Einzelmenschen auffaßt; aber man darf aus Luthers Standpunkt, daß die Politik Sache der Obrigkeiten, nicht des Christentums sei, nicht folgern, daß er seinen Glaubensgenossen das politische Denken und Wirken versagt hätte. B. betont gerade wie Jordan Luthers starken Wirklichkeitssinn, besonders in den durch die tatsächlichen und vorübergehenden Orts- und Zeitverhältnisse bestimmten praktischen Nutzanwendungen. Ebenso wendet er sich wie Jordan dagegen, daß das Luthertum den altpreußischen „Obrigkeitsstaat", wie ihn die moderne Theorie auffaßt, erzeugt hätte.
Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Rudolf Oeschey: Luther und das Recht. In: Zeitwende. Jg. I, 9, 1925. S. 288—99. — Nach Luthers Auffassung ist das Recht „ein Geschöpf weltlicher Gewalt, es ist eine äußere, eine sekundäre, eine Ordnung im Staate, um der Sünde willen, um der Schwachheit willen unseres Fleisches. In der Christenheit, im Corpus Christianum, das ist in der Kirche, regiert Freiheit und Liebe unter dem Wehen des Geistes. Das Recht hat in der Kirche keine Stätte".
A. Römer, Leipzig.

Ernst Hildebrandt, Die kurfürstliche Schloß- und Universitätsbibliothek zu Wittenberg 1512—1547. Beiträge zu ihrer Geschichte. Aus: Ztschr. f. Buchkunde, Jahrg. 1925. — Die Geschichte dieser Bibliothek ist untrennbar verknüpft mit dem Namen Spalatins, der bei der Gründung 1512 von Friedrich dem Weisen zum Bibliothekar ernannt und 1535 von Joh. Friedrich dem Großmütigen (Joh. der Beständige hat anscheinend so gut wie nichts für die Bibliothek getan) mit der Oberleitung beauftragt wurde, während Mag. Lukas Edenberger seit 1536 als ständig in Wittenberg anwesender Bibliothekar fungierte. 1536 wurde die Bibliothek auch neu aufgestellt. Sie war von vornherein als Universitätsbibliothek gedacht und trägt den Stempel des Melanchthonschen christlichen Humanismus. Nach der Schlacht bei Mühlberg 1547 wanderte sie erst nach Weimar, dann nach Jena. Hildebrandts Doktordissertation ist eine tüchtige Arbeit, bietet aber in der Tat nur „Beiträge", insbesondere hat der Verf. darauf verzichtet, die Wittenberger Bibliothek aus den Beständen

der Jenaer Universitätsbibliothek auf Grund der dort noch vorhandenen Kataloge und der Merkmale, die die Bücher aufweisen, zu rekonstruieren.

O. Clemen, Zwickau i. S.

Georg Buchwald, Die Ablaßpredigten des Leipziger Dominikaners Rab (1504—1521) II. In: Archiv für Reformationsgesch. 22, 1925, S. 161—191.

Robert Baerwald, Die Niederwerfung der sozialen Revolution in Thüringen im Mai 1525. In: Thür.-Sächs. Zs. f. Gesch. u. Kunst. 14, 1925, S. 1—62.

Paul Kalkoff, Die Reformation in der Reichsstadt Nürnberg. Nach den Flugschriften ihres Ratsschreibers Lazarus Spengler. Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses, 1926. IV, 130 S. — Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt in der Zuweisung folgender Flugschriften an Spengler: 1. Dialogus oder Gespräch des Apostolicums, der Angelica und anderer Specerei der Apotheken, antreffend Dr. M. Luthers Lehr und seinen Anhang (Ende März 1521 entstanden); 2. Die Hauptartikel, durch welche gemeine Christenheit bisher verführet worden ist (Wittenberg 1522; Widmungsbrief des Nikolaus von Amsdorf vom 1. Nov.); 3. Gespräch eines Fuchses und Wolfes (Winter 1523/24); 4. Die lutherisch Strebkatz (Febr. 1525); 5. Triumphus veritatis (ein Vierteljahr später). K. kennt den dreifachen Weg, auf dem man zu solchen Zuweisungen gelangen kann: es gilt, 1. die Presse, aus der der betr. Druck hervorgegangen ist, 2. die Sprache des Verfassers bzw. des Druckers, und Heimat, Umwelt, Bildung, Interessen und Tendenzen des Verfassers zu erforschen. Ich kann wieder K. den Vorwurf nicht ersparen, daß er nur sieht, was er sehen will (selbstverständlich ist kein dolus dabei), daß er übersieht, was gegen seine Hypothesen spricht, oder daß er sich die Zurückweisung des Entgegenstehenden und Schwierigkeit Verursachenden zu leicht macht. Eine große Schwierigkeit mußte er z. B. darin erblicken, daß die „Hauptartikel" (Nr. 2) in Wittenberg, die „Strebkatz" (Nr. 4) wahrscheinlich „in einer rheinischen Druckerei (Straßburg, Hagenau)", der Triumphus veritatis (Nr. 5) wahrscheinlich in Straßburg erschienen ist. Aber über diese Schwierigkeiten gleitet K. rasch hinweg. Bei dem Triumphus wiederholt er ehrlich das Gutachten, das er von Karl Schottenloher in München eingeholt hat und das für ihn unbequem ausgefallen ist: „auf keinen Fall sei die Schrift in Nürnberg gedruckt", fügt aber gleich in fröhlicher Unbekümmertheit und Siegeszuversicht hinzu: „was zu der hier besonders notwendigen Vorsicht stimmt, die für Spengler in diesem Fall geboten war." Aber das genügt doch nicht, um den Druck einer angeblich von dem Nürnberger Ratsschreiber verfaßten Flugschrift in Straßburg zu erklären! Auch der Beweis aus Übereinstimmung der Sprache der Flugschriften mit der in beglaubigten Schriftstücken Spenglers erscheint ungenügend. Was nützt es, einzelne Ausdrücke bei Hans Sachs oder in Nürnberger Chroniken nachzuweisen, wenn man als ehrlicher Mann hinzusetzen muß: „freilich auch bei anderen Schriftstellern", oder: „allerdings auch anderwärts"? Ausschlaggebend sind nun aber für K. gar nicht die Indizien aus Presse und Druckort, Sprache und Wortschatz, sondern „die Gesichtspunkte der höheren Kritik". Er hat beim Studium jener Flugschriften sich die Frage vorgelegt: Könnten sie nicht nach Form und Inhalt von Spengler stammen? Stimmen sie nicht mit beglaubigten gleichzeitigen Schriften desselben überein? Passen sie nicht in seine Gedankenkomplexe und Absichten hinein? Er glaubt die Frage bejahen und die Flugschriften zur Bereicherung des Bildes von dem Leben und Wirken Spenglers verwerten zu dürfen. Ich gebe zu: sie können von Spengler verfaßt sein. Aber auch von anderen. Vor allem ist es m. M. n. unvorsichtig, von vornherein als sicher anzunehmen, daß die Autorennamen „Hans Bechler von Schollbrunn", „Ulrich Boßler von Haßfurt", „Hans Heinrich Freiermut", „Kanzler Dr. Hieronymus von Berchnishausen" samt und sonders jedesmal „einen sonst nicht weiter bekannten Verfasser vortäuschen". Es gibt doch zu denken, daß der „Hans

taygmayer, Beck zu Reytlingen", der sich als Verfasser eines „schönen Dialogus" nennt und hinter dem man gleich wieder ein Pseudonym vermutete, hinterher urkundlich nachgewiesen worden ist (Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 2, 236). Ausgezeichnet sind die Inhaltsanalysen und Erläuterungen, die K. zu den Flugschriften gibt, gehaltvoll und anregend ist das ganze Buch. Aber man hüte sich, die Hypothesen K.s als „Feststellungen" oder „Nachweisungen" zu übernehmen und mit ihnen weiter zu operieren, wie K. das mit der doch wohl verunglückten Gerbel-Hypothese P. Merkers macht!

R. Herrmann, Die Meßpriester in einer Thüringer Kleinstadt vor der Reformation und ihr Verhältnis zum Bauernkrieg. SA. aus der Ztschr. f. Thüringische Gesch. u. Altertumskunde, Bd. 34, H. 1, S. 1—64. — Es handelt sich um Neustadt a. d. Orla. Der Aufsatz zeigt, wie durch sorgfältige Einzelforschung (sehr reichhaltiger Anmerkungenanhang!) allgemeine Behauptungen manchmal eine bedeutende Einschränkung oder Berichtigung erleiden. Heinrich Werner hatte geschrieben: „Es ist bekannt, daß sich gerade der niedere Klerus in hellen Haufen beim Auftreten Luthers dem neuen Glauben anschloß. Die Männer dieses Kreises müssen offenbar schon längst zu den Unzufriedenen gehört haben ... Den niederen Klerus hat ... seine prekäre Lage in die Reihen der Unzufriedenen getrieben ... Der Stand trug die beiden wichtigsten Merkmale des Proletarischen an sich: die große Anzahl der Vikare, also Überschuß an Kräften, und ein Hungereinkommen." Demgegenüber zeigt H. zunächst, daß zwei Arten Vikare zu unterscheiden sind, solche im eigentlichen Sinne, vom Pfarrer als Pfründeninhaber mit seiner Stellvertretung Beauftragte und Besoldete, und Altaristen und Meßpriester, die selbst Inhaber einer Pfründe sind, nämlich einer Stiftung, die dazu gemacht ist, daß der Priester eine bestimmte Anzahl von ewigen Wochenmessen liest. Betreffs dieser Altaristen ergibt sich nun, daß sie in Neustadt am Anfang des 16. Jhd.s ein durchaus ausreichendes Einkommen hatten, daß sie zum größten Teil aus einheimischen Bürgerfamilien stammten und neben ihrem Pfründeneinkommen ein z. T. beträchtliches Einkommen aus Erbgütern hatten, daß sie nicht zur Schicht der Unzufriedenen gehörten, vielmehr die im Bauernkrieg explodierende soziale Unzufriedenheit sich auch gegen sie richtete, da ihre wirtschaftliche Existenz auf Zinseinkommen beruhte, und daß sich nur Vereinzelte der Reformation angeschlossen haben.

Hermann Nestler, Die Wiedertäuferbewegung in Regensburg. Ein Ausschnitt aus der Regensburger Reformationsgeschichte. Regensburg, Josef Habbel, 1926. 148 S. — Der hohe Wert dieses Buches liegt in der vollständigen und sorgfältigen Veröffentlichung der Wiedertäuferakten des Regensburger Stadtarchivs. Im ersten kürzeren Teil werden die Quellen verarbeitet. Eine Wiedertäufergemeinde ist in Regensburg erst seit 1527 nachweisbar, gegründet, wie es scheint, von Ludwig Haizer (Hetzer) und Hans Hut, die auf der Reise zum Augsburger Täuferkonzil, jener von Straßburg, dieser von Mähren kommend, hier durchzogen. Am 10. Oktober 1528 wurde der Regensburger Schulmeister Augustin Würzlburger nach fünfmonatiger Haft hingerichtet. 1534 ist ein starkes Anwachsen der Täuferbewegung bemerkbar, anscheinend infolge des Durchzugs münsterischer Täufer nach Mähren. 1539 erreicht die Bewegung ihren Höhepunkt. Sie erlischt nicht, nachdem die beiden Führer Weinberger und Umblaufft Juli 1540 zu öffentlichen Widerrufen gezwungen worden waren, auch nicht nach Einführung der Reformation. Auf die religiösen und politischen Anschauungen der Täufer fällt viel Licht, wenn wir auch natürlich kein vollständiges Bild bekommen. Die Regensburger Täufer haben der gemäßigten Richtung angehört, „die nur auf das Religiöse, nicht auch auf das Politische eingestellt war". Neben ihrem Bekennermut ist ihre Sittenstrenge zu rühmen; heimliche Unzucht ist nicht nachweisbar. Das Vorgehen des Rats ist im allgemeinen mild. Herzergreifend sind einige Briefe verbannter Täufer. „Immer wieder hören wir die inständige Bitte, zum Teil in unbeholfener Form, aber darum nicht weniger erschütternd: Nur

laß mich atmen wieder aufs neue die Luft im Vaterland!" — Das sehr willkommene Buch ist mit mehreren authentischen Illustrationen geschmückt.
O. Clemen, Zwickau i. S.

Joh. Chr. Fässer, Das Wiedertäuferreich zu Münster i. W. Neubearbeitet von Wilh. Siehoff, 2. Aufl. 169 S. Münster i. W., Ferd. Theissing, 1924. — Die Arbeit erhebt nicht den Anspruch, etwas Neues zu bieten und hat auch auf alle Anmerkungen und bibliographischen Nachweise verzichtet. Aus seinem persönlichen Standpunkte macht der Verfasser keinen Hehl, zeigt seinen Widerwillen gegen die Aufrührer durch die Schilderung zahlreicher einzelner Episoden, welche die Bewegung in ungünstigem Lichte darstellen, und überträgt seine Antipathie auch auf die Männer und Richtungen, die zuerst mit religiösen Neuerungen begannen, ohne aber auf wiedertäuferischem Boden zu stehen. Er beweist damit, daß er mit seinen Neigungen auf der katholischen Seite steht.
Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Ludwig Fischer, Veit Trolmann von Wemding, genannt Vitus Amerpachius, als Professor in Wittenberg (1530—1543). (= Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, herausgegeben von Hermann von Grauert X, 1.) Freiburg i. Br., Herder, 1926. X und 215 S. — Nachdem Fischer in den „Beiträgen zur Geschichte der Renaissance und Reformation" (Festschrift für Joseph Schlecht, 1917), S. 84—95 über Amerbachs Jugendzeit und Studienjahre (1503—1530) gehandelt, hat er in dem vorliegenden Buche aus Briefen von, an und über Amerbach und besonders aus Widmungsvorreden desselben alles zusammengestellt, was sich daraus über die Lebensschicksale und die innere Entwicklung Amerbachs bis zu seinem Weggang aus Wittenberg in der ersten Hälfte 1543, über seine wissenschaftlichen Bestrebungen und sein religiöses Denken in diesem Zeitraum ergibt. Mit Melanchthon verbanden ihn hauptsächlich humanistische Interessen und pädagogische Tendenzen; auch seine irenische Gesinnung hätte ihn mit jenem verbinden müssen; weshalb er auf einmal auf Melanchthon zu sticheln anfängt und mehr und mehr sich von ihm entfernt, wird nicht recht klar. Mit Luther sympathisierte er, sofern er von der Reformbedürftigkeit der katholischen Kirche überzeugt war. Aber an einen Bruch mit ihr scheint er doch nie gedacht zu haben. Und so darf man ihn wohl auch eigentlich nicht mit Döllinger und Fischer als einen Konvertiten betrachten. Das Buch ist sehr sorgfältig gearbeitet, nur vermißt man zu den Briefen im Quellenanhang die erläuternden Bemerkungen. So wird man z. B. gar nicht in dem Schlußabschnitt des Briefes von Cruciger S. 150f. auf die Nachrichten über den Dialog des Hulderichus Neobulus und Luthers und Menius' Gegenschriften und über Jakob Schenk aufmerksam.
O. Clemen, Zwickau i. S.

W. Köhler, Brentiana und andere Reformatoria. X. In: Archiv f. Reformationsgesch., Jg. 22, 1925, S. 301—310. — Enthält: Nr. 38. Ein Gutachten des Breslauer Reformators Johann Heß über das Abendmahl; Nr. 39. Fragstuck küngin Marie von Ungarn zusampt D. Martini Luthers antwort. Anno 1530; Nr. 40. Aufzeichnungen und Gutachten zur Abendmahlsfrage. 1530.

Walter Friedensburg, Aus dem Briefarchiv des Justus Menius. I. In: Archiv f. Reformationsgesch., Jg. 22, 1925, S. 192—209. — Es werden hier aus der Handschrift der Berliner Staatsbibliothek (Hs. Cod. boruss. 201 fol.) 16 Briefe von Luthers Privatsekretär und späterem Prediger zu St. Sebald in Nürnberg, Veit Dietrich, an Menius aus den Jahren 1532—1548 mitgeteilt, von denen bisher nur drei von Kolde in den „Analecta Lutherana" überhaupt veröffentlicht sind.

K. Schornbaum, Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg und die ev. Stände Deutschlands. 1570—1575. Mit 7 Beilagen. In: Archiv f. Reformationsgesch., Jg. 22, 1925, S. 268—300.

Wilhelm Diehl, Kirchenbehörden und Kirchendiener in der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt von der Reformation bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. Darmstadt, Selbstverlag, 1925. 673 S. (= Hassia sacra. Bd. 2 = Arbeiten d. histor. Kommission f. d. Volksstaat Hessen). 20 M. — Der Herausgeber erwartet, daß die in seinem Sammelwerk veröffentlichten Beiträge als Grundlage zu einer Geschichte sowohl der Kirchenbehörden wie der Kirchendiener in der hessen-darmstädtischen Landeskirche gelten können. Die Gaben bereichern neben den landschaftlich bedeutsamen Forschungen auch die allgemeine Kirchen- und Kulturgeschichte, so durch die Berichte aus dem Dreißigjährigen Krieg, über die Sucht nach Goldmacherei u. a. A. Römer.

Die vom Konsistorialrat Franz Julius Lütkens, Propst an St. Petri in Berlin-Kölln (gest. 1712 als Hofprediger und Professor in Kopenhagen) gefertigte Sammlung von einigen tausend Entscheidungen des Köllnischen Konsistoriums aus der Zeit von 1541—1704 (vgl. Gg. Arndt im Jahrb. f. Brandenb. Kirchengesch. 13, S. 166) hat sich im Besitze des Berliner Konsistoriums angefunden und ist jetzt von B. v. Bonin zur wissenschaftlichen Veröffentlichung bearbeitet. Die Entscheidungen erstrecken sich auf alle Gebiete des kirchlichen Gemeindelebens. Der Druck wird voraussichtlich 700—800 Seiten umfassen. Der Herausgeber, Konsistorialrat Dr. v. Bonin in Bergholz, Post Saarmund, hat eine Subskription eröffnet.

Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte (II. Serie der Quellen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte), herausgegeben vom Zwingliverein in Zürich unter Redaktion von Walther Köhler und Oskar Farner. III. (VI der ganzen Sammlung): Leonhard von Muralt, Die Badener Disputation 1526. Leipzig, M. Heinsius Nachf., 1926. XI, 167 S. 6.60 ℳ. — Diese Abhandlung ist eine Schülerarbeit in dem Sinne, daß der Verfasser den Winken seines Lehrers W. Köhler gefolgt ist und, was dieser zunächst vornehmlich nur intuitiv erkannt hatte, bewiesen und ausgeführt hat, aber ganz und gar nicht in dem Sinne, den man sonst mit dem Wort verbindet, vielmehr ist die Arbeit meisterhaft in ihrer Beherrschung, Verwertung und Deutung des Quellenmaterials und ihrer klaren und übersichtlichen Darstellungsweise. Das Hauptresultat ist, daß die reformatorischen und gegenreformatorischen Bestrebungen in der Schweiz im Zusammenhang mit der deutschen Reformationsgeschichte betrachtet werden müssen. Wie schon der Bischof von Konstanz in seinem Hirtenbrief vom 2. Mai 1522 die Verdammungsbulle gegen Luther und das Wormser Edikt auch in dem Schweizer Teil seiner Diözese zur Geltung bringen und damit Zwingli treffen wollte, so zeigt sich jetzt eine überraschende Wirkung des Regensburger Konvents auf die Schweiz. Und nun gleich das zweite Hauptresultat: auf die hervorragende Bedeutung Joh. Ecks für die Gegenreformation fällt neues Licht. Wie er der hauptsächliche geistige Urheber der Zusammenkunft, der gepflogenen Beratungen und der gefaßten Beschlüsse ist, so hat er von da aus den Feldzug gegen Zwingli geplant und eingeleitet. Er bot sich den katholischen Orten, die eine konfessionelle Spaltung verhindern wollten, damit nicht in politischer Beziehung die schweizerische Einheitsfront gefährdet würde, als Disputationsredner gegen Zwingli an. Von ihm stammt auch der Coup, die Abweichung Zwinglis von Luther in der Abendmahlsauffassung auszunutzen und jenen zu isolieren. Ein Jahr nach der Disputation wird mit den Akten ein Verdikt gegen Zwingli veröffentlicht, zu dem sich die katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Freiburg, Solothurn und Appenzell vereinigt hatten. Dieses Verdikt ist entworfen von dem Weihbischof von Konstanz, und dieser hat einfach das Regensburger „Edikt“ kopiert, d. h. die Bestimmungen, welche die Regensburger Verbündeten zur Durchführung des Wormser Ediktes und zum Kampf gegen die Ketzerei für ihre Länder erlassen hatten, übernommen. „Die Vereinigung der neun katholischen Orte, die innerhalb eines Jahres nach der Badener Disputation zustande gekommen ist, stellt nur de iure oder de facto den Beitritt dieser Orte zum Regensburger Konvent dar“ (S. 137). „Die Badener

Disputation ist die schweizerische Parallele zum Reichstage von Worms und zum Regensburger Konvent" (S. 151). Wie in Deutschland, so ist demnach auch in der Schweiz die Sonderbündelei und die Spaltung von der katholischen Seite ausgegangen. Zum Schluß gibt v. M. eine neue durchaus einleuchtende Antwort auf die Frage, warum Zwingli der Disputation ferngeblieben ist: „weil er als freier Eidgenosse keine solche Einmischung fremder Elemente in die Angelegenheiten der Eidgenossenschaft dulden kann. Sein Fernbleiben ist ein Protest „gegen eine in seinen Augen verantwortungslose, sich von außen bestimmen lassende Politik der katholischen Eidgenossen". Wie wilde Gerüchte trotzdem Zwingli eine Rolle bei der Disputation, und zwar eine sehr klägliche Rolle zuschoben, zeigt eine Nachricht, die der Benediktinermönch Severin Hypsilithus in Bosau bei Zeitz (vgl. über ihn Enders, Luthers Briefwechsel 17, 212. 18, 184) aus Leipzig erhielt, und die er am 4. September 1526 an den damals in Wittenberg studierenden Stephan Roth aus Zwickau weitergab (B 122 der Rothschen Briefsammlung auf der Zwickauer Ratsschulbibliothek):

Fama praeterea ad nos perlata est Eckium cum Oecolampadio de eucharistiae sacramento quibusdamque aliis articulis secunda feria pentecostes publicam habuisse disputationem et vicisse, quemadmodum offendes in literis praesentibus insertis. Aliter tamen et his verbis mihi amicorum quidam interim scripsit: „De hac disputatione, qua Eccium cum Oecolampadio conflixisse scribis, nos, qui hic agimus, hoc tantum scimus: Zuinglium (huic vero adhaerebat Oecolampadius, qui cum Eccio aperto marte congressurus erat, in ipso statim Disputationis ingressu obmutuisse, quae causa fuit, ut is dilationem peteret in alterum diem causatus sibi in praesentia deesse spiritum. huic Eccius concessit totum triduum. Post triduum Zuinglius, qui alioqui mire facundus esse traditur, rursum obmutuit precatus iterum dilationem. Ei rursum Eccius, tametsi aegre, concessit triduum. post illud triduum Zuinglius item nihil adferre potuit. Itaque Eccius sententiam suam pro virili tutatus ex ea pugna victor abiit, plurimis id aegre ferentibus. Haec sunt, quae mihi constant." Haec ille e lipsia. O. Clemen, Zwickau i. S.

Theodor Wotschke, Johann Theobald Blasius. Ein Lissaer Rektor des 16. Jhd.s. Sonderabdruck aus der Deutschen Wissensch. Zeitschrift für Polen. Heft 6. 30 S. — Entgegen der Behauptung Bidlos, es habe vor 1575 keine Laienschule der Brüder-Unität in Lissa gegeben, stellt W. fest, daß bereits 1574 eine schola nobilium daselbst bestanden habe, über deren Lehrbetrieb allerdings nichts näheres bekannt sei. Seine Mitteilungen über den Rektor dieser Anstalt Blasius sind deshalb wichtig. Aus Straßburg gebürtig, wurde dieser Schüler Johann Sturms, der in Heidelberg und Leipzig seinen Studien oblag, im Januar 1574 durch den Grafen Rafael von Lissa zur Leitung obiger Schule berufen. Im November 1577 übersiedelte er bereits nach Krakau. Seine Vorliebe für naturwissenschaftliche, besonders medizinische Studien, vor allem aber seine wachsende Hinneigung zum Antitrinitanismus waren hierbei für ihn bestimmend. Kulturhistorisch interessant ist der durch W. im Anhang veröffentlichte Briefwechsel zwischen Blasius und dem Quacksalber Leonhard Thurneissen.

Karl Völker, Wien.

Rudolf Windel, Mystische Gottsucher der nachreformatorischen Zeit. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1925. 52 S. — Das freundliche Büchlein kann wohl etwas von der Freude des Verf. an seinem Gegenstande vermitteln, ist aber zu willkürlich nur aus Randbemerkungen zu einzelnen Mystikern (Schwenckfeld, Weigel, Coornheert, Abr. v. Franckenberg, Hohburg, Poiret u. a.) zusammengestellt, um auch nur als populäre Darstellung des Gegenstandes dienen zu können. Für die Forschung hat der Verf. das Verdienst, mit seinen Auszügen wieder einmal auf die Schätze der Franckeschen Stiftungen, die ihm zur Verfügung standen, hingewiesen zu haben.

Rufus M. Jones, Geistige Reformatoren des 16. und 17. Jahrhunderts. Autorisierte Übersetzung von E. K. Werthenau. Quäker-Verlag,

Berlin-Biesdorf, 1925. 8.50 M. — Es ist sehr zu begrüßen, daß das bekannte, vielleicht aber durch die Hemmungen des Krieges nicht ausreichend bei uns verbreitete Buch durch eine Übertragung ins Deutsche der Allgemeinheit zugänglich gemacht worden ist. Die Übersetzung ist im ganzen gut und zuverlässig. Die Zitate sind meist nach den deutschen Originaltexten eingesetzt. Abgesehen von häufigeren Ungeschicklichkeiten ist sie leicht lesbar und gibt nicht selten stilistische Feinheiten glücklich wieder. Oft werden Unklarheiten der Darstellung freilich noch verschwommener. Die Ungenauigkeiten oder Fehler geschichtlicher oder geographischer Angaben sind gar zu getreu wiedergegeben („Salzburg in Bayern" S. 174). Confessions sind nicht „Konfessionen" (S. 176), sondern Bekenntnisschriften; der god of character nicht ein „Gott von Entschiedenheit" (S. L, Anm. 1), sondern ein konkreter, persönlicher Gott usw. Unbegreiflich und höchst bedauerlich ist der Wegfall des Registers. Daß damit ein so stoffreiches Buch beträchtlich an wissenschaftlicher Brauchbarkeit einbüßt, hätten sich Übersetzer und Verlag selbst sagen können. — Die Vorzüge und Schattenseiten des seit 1914 bei uns eingeführten Buches sind zu bekannt, als daß sie jetzt noch einmal ausführlich besprochen werden müßten. Die Schattenseiten sehe ich namentlich in dem für deutsche Wissenschaft grotesken, durch den anmaßenden Ton der Kritik unerträglichen Lutherbild (Kap. I, vgl. z. B. auch S. 83. 95. 153), in dem Zurücktreten und der trotz guter Bemerkungen nicht genügenden Differenzierung der durchgehenden geschichtlichen Linien und in dem oft spürbaren Mangel an systematischer Erfassung der einzelnen Erscheinungen (z. B. Schwenckfelds, Weigels, Böhmes), so daß nicht selten der innere Zusammenhang durch schriftstellerische Gewandtheit ersetzt wird. Die Vorzüge liegen abgesehen von der Frische und Feinheit der Darstellung einmal in der bequemen Zusammenfassung und Stoffdarbietung, namentlich für einzelne schwerer zugängliche Erscheinungen wie Bünderlin, Entfelder, Castellio u. a., und in zahlreichen guten, fein beobachteten Einzelbemerkungen, sodann aber vor allem in den Nachweisen über den bisher so schwer faßbaren Einfluß der festländischen Spiritualisten auf England (Schwenckfelds, Weigels und besonders Böhmes Kap. XII) und in der Geschichte des englischen Spiritualismus von Everard bis Traherne. Das ist für alle weitere Forschung grundlegend. — Wie aus der Vorrede hervorgeht, hat sich Jones der Unterstützung durch Theod. Sippell erfreuen dürfen. Bei der für einen Fremden wirklich erstaunlichen Fülle des festländischen Materials wird man diese stille Mitarbeit wohl nicht leicht überschätzen können.

Heinrich Bornkamm, Tübingen (z. Zt. Gießen).

Albert Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitr. zur theolog. Methodologie und ihrer Geschichte. Kösel & Pustet, München, 1925. (VIII, 256 S.) gr. 8° = Münchener Studien zur histor. Theologie. H. 6. 5.50 M. — Lang behandelt die theologischen Leistungen des besonders seit dem Tridentinum berühmten Förderers der spanischen Theologie († 1560). Cano ist konservativ, trägt aber den Bedürfnissen einer neuen Zeit Rechnung „in bewußter Reflexion, eingehender Begründung und systematischer Zusammenstellung". A. Römer (Lit. Zbl.).

Rom. Eine Münchener Pilgerfahrt im Jubeljahr 1575, beschrieben von Dr. Jakob Rabus, Hofprediger zu München. Nach einer ungedruckten Handschrift mit 74 gleichzeitigen Holzschnitten herausgegeben von Karl Schottenloher. XXIX und 192 S. München, Verlag der Münchener Drucke, 1925. — Auf die bisher ungedruckte Reisebeschreibung von Rabus hat zuerst L. v. Pastor im 9. Bande seiner Papstgeschichte hingewiesen und sie bei der Schilderung des Jubiläums unter Gregor XIII. und auch sonst wiederholt benutzt. Wir besitzen die Reisebeschreibung in zwei verschiedenen Fassungen. Vom früheren Entwurf hat sich nur eine mangelhafte Abschrift im Stifte St. Florian erhalten, die aber vieles enthält, was Rabus später wegließ. Mehrere Jahre nach seiner Rückkehr überarbeitete Rabus das Werk, und zwar offenbar zum Zwecke der Drucklegung; das eigenhändige Manuskript liegt in der Münchener Staatsbibliothek. Rabus

wollte anscheinend nicht bloß seine Erinnerungen aufzeichnen, sondern zugleich die Leser erbauen, namentlich auch in ihrer katholischen Gesinnung bestärken. Deshalb beschrieb er nicht wahllos alles, was er gesehen hatte. Vielmehr nehmen in seinem Buche die besuchten Heiligtümer und deren Geschichte, die dort verrichteten Andachten, die Reliquien den breitesten Raum ein. Sogar eine ganze Ablaßpredigt, die er am Palmsonntag im Campo santo hielt, hat er aufgenommen. Man darf aber deshalb nicht glauben, daß er für die weltlichen Dinge kein Auge gehabt hätte; es finden sich auch Angaben über antike Überreste, z. B. Mitteilungen aus Inschriften u. dergl. Natürlich schöpfte er den Inhalt seiner Niederschriften nicht allein aus dem eigenen Augenschein oder mündlichen Berichten. Mehrfach berief er sich selbst auf fremde Literatur, und Schottenloher machte noch weitere, von Rabus durchgearbeitete Schriften ausfindig.

An eine vollständige, wortgetreue Veröffentlichung der Rabusschen Manuskripte war unter den heutigen Verhältnissen nicht zu denken. Sch. legte deshalb zunächst nur das verkürzte Original zugrunde und fügte aus der Florianer Handschrift nur das Wichtigste hinzu. Außerdem ließ er die Beschreibung der exkursmäßig belastenden, historischen und praktisch-seelsorgerlichen Betrachtungen weg; er kürzte nötigenfalls auch die Bau- und Kirchenbeschreibungen. Doch macht er stets den Leser auf die Tatsache einer Weglassung aufmerksam und skizziert den Inhalt der übergangenen Abschriften mit wenigen Worten. Dem Texte fügte Sch. eine kurze Biographie des Rabus hinzu, sowie Anmerkungen und reiche Literaturnachweise, endlich als besonders dankenswerte Beigabe die für das Verständnis des Textes außerordentlich lehrreichen Illustrationen, die der Schrift le cose maravigliose dell' alma città di Roma des Buchhändlers Francini (1588) entnommen sind. Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Eduard Wymann, Die Aufzeichnungen des Stadtpfarrers Rebastian Werro von Freiburg i. U. über seinen Aufenthalt in Som vom 10.—27. Mai 1581. In: Römische Quartalschr. Bd. 33, 1925, S. 39—71.

Carl Ried, Moritz von Hutten, Fürstbischof von Eichstätt (1539—1557)[1] und die Glaubensspaltung. Auf Grund archivalischer Quellen bearbeitet (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, begründet von † Prof. Jos. Greving, Heft 43/44. XII, 198 S. Münster i. W., Aschendorff 1925. — R. hat sich schon verschiedentlich in der Reformationsgeschichte der Diözese Eichstätt literarisch betätigt. In allen diesen Arbeiten bekundet sich neben einer streng katholischen Auffassung ein fleißiges Archivstudium und eine gewisse Neigung ins Breite auch im Nebensächlichen — Eigenschaften, die auch im vorliegenden Buche über Hutten wieder hervortreten. Das Hauptgewicht des Buches liegt in der Behandlung der religionspolitischen Reibungsflächen zwischen Hutten und den in seiner Diözese ansässigen weltlichen evangelischen Reichsständen, sowie in seinen katholischen Reformbestrebungen und deren Schwierigkeiten. Es steckt daher Manches in seinem Buche, was man dem Titel nach nicht ohne weiteres darin vermuten würde. So ist dasselbe ein wertvoller Beitrag zur Biographie des Pfalzgrafen Ottheinrich, dessen große Bedeutung für die Entwicklung des gesamten deutschen Protestantismus heute allgemein noch unterschätzt wird, und es ist interessant, an der Hand von R.s Mitteilungen die Reformations- und Säkularisationsmethode Ottheinrichs mit der anderer benachbarter Fürsten und Städte z. B. des Markgrafen von Ansbach und Nürnbergs zu vergleichen, die weit schonender verfuhren und mit denen der Bischof viel besser auskam. Den Hauptnachdruck legte R. auf die innerkatholischen Verhältnisse des Stifts. Dabei liefert er außer den Untersuchungen über dessen kirchliche Zustände beachtenswerte Beiträge zur Biographie einzelner Persönlichkeiten, in erster Linie natürlich Huttens selbst, auf dessen Bemühen um das Schul- und

1) so im Texte des Titels. Der Bischof starb 1552.

geistliche Erziehungswesen noch besonders hingewiesen sei. Ebenso sind R.s Ausführungen über die katholische Reaktion nach dem schmalkaldischen Kriege hervorzuheben. Hutten wurde an denselben nach zwei Richtungen beteiligt, einmal durch Ottheinrichs Vertreibung aus der Pfalzgrafschaft Neuburg und die damit einsetzende dortige Gegenreformation und zweitens durch die Einführung des Interims. In beiden Fällen zeigt R., wie wenig trotz allem persönlichen Eifer Huttens die bischöfliche Regierung den daraus entspringenden Verwaltungsaufgaben gewachsen war, wie namentlich der Priestermangel jeden gerade jetzt so nötigen schnellen Fortschritt lähmte. Gustav Wolf, Freiburg B.

Hans Förster, Reformbestrebungen Adolfs III. von Schaumburg (1547—1556) in der Kölner Kirchenprovinz (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, begründet von † Prof. Jos. Greving, Heft 45/46) IV, 125 S. Münster i. W., Aschendorff, 1925. — Noch immer haftet die Aufmerksamkeit der Historiker, welche sich für die Zeit nach dem schmalkaldischen Kriege interessieren, vorzugsweise am Interim und dessen Schicksalen, obgleich Karl V. den Hauptnachdruck nicht auf die dogmatischen Ausgleichsformeln, sondern auf die innerkatholische Reform gelegt hat. In meiner Deutschen Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation wies ich bereits auf diese Tatsache hin; doch konnte ich dort der „kaiserlichen Reformation“, wie die den katholischen Ständen gegebenen Vorschriften vom 14. Juni 1548 damals genannt wurden, und den unter ihrem Einflusse stehenden Provinzial- und Diözesansynoden nur wenige Seiten widmen. Auch Loserths Arbeit über die Salzburger Provinzialsynode beschäftigte sich nur nebenbei mit kirchenorganisatorischen Fragen. Denn sie stand mit Studien über die österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte in Zusammenhang und galt deshalb in erster Linie den Auseinandersetzungen zwischen Kirchen- und Staatsgewalt. Hier füllt nun die vorliegende Arbeit F.s eine Lücke aus. Gerade die Kölner Verhandlungen, in denen Männer wie Gropper und Billick hervortraten, und deren Ergebnisse noch nach einem Jahrzehnt als ein besonders wichtiges Material für die Fortsetzung und Vertiefung der Reformbestrebungen geschätzt wurden, eigneten sich für die Beleuchtung der einschlägigen Motive außerordentlich. Die Schrift zerfällt in zwei Teile: eine Schilderung des historischen Verlaufs der Kölner Verhandlungen und der daran anschließenden Vollzugsmaßregeln und eine systematische ausführliche Würdigung der kaiserlichen Reformation und ihrer kölnischen Ausführungsbestimmungen. Im ersten Teile begnügt sich F. nicht mit den Vorgängen in Köln selbst, zu deren Darstellung ihm außer den Düsseldorfer Archivalien vor allem ein ausführliches Protokoll mehrerer wichtiger Synoden, darunter auch des Kölner Provinzialkonzils vom 11. März bis 6. April 1549, zur Verfügung stand. Der dortigen Provinzialsynode gingen besondere Synoden in den einzelnen Diözesen voraus, und diese mußten um so mehr berücksichtigt werden, weil die persönlichen wie die sachlichen Verhältnisse in den verschiedenen Bistümern stark voneinander abwichen und diese örtlichen Eigenarten den Verlauf der Provinzialsynode erheblich beeinflußten. War doch z. B. Bischof Georg von Utrecht nur ein Spielball seines seit zwei Jahrhunderten allmächtigen Diözesenklerus, während der Bischof von Münster lange Zeit heimlich den Protestantismus begünstigt hatte und sich erst unter den Wirkungen des schmalkaldischen Krieges darauf besann, daß er wenigstens äußerlich eine korrekte Stellung markieren mußte! Leider fehlen uns für Köln meines Wissens gerade aus dieser Zeit die Domkapitelprotokolle. Wir würden sonst genauer als jetzt die verschiedenen Richtungen und führenden Persönlichkeiten in Adolfs Nähe erkennen. Infolge dieses Mangels hat F. wohl die Bedeutung des Kurfürsten Adolf und dessen Anteil am Gang der Dinge überschätzt. Auch wo er handelnd hervortritt, geschieht das doch meines Erachtens in der Regel auf Antrieb Groppers, Billicks und ähnlicher energischer Gesinnungsverwandter. Beruht der Wert aller der bisherigen Abschnitte in unserer Bereicherung der provinzialgeschichtlichen Kenntnisse, so darf das Kapitel über „die Hauptgesichtspunkte der kaiserlichen Reformation und die Stellungnahme

der Kölner Synoden dazu" als ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der gesamtdeutschen katholischen Erneuerungsbestrebungen bezeichnet werden, und es ist lehrreich, die behandelten Vorschriften mit den entsprechenden Beschlüssen des Tridentinums zu vergleichen. Aus F. erkennen wir, wie die einzelnen Bestimmungen zustandekamen, welche Schwierigkeiten hierbei zu überwinden waren und wie aus den Gegensätzen zwischen idealen Bedürfnissen und praktischen Erfüllungsmöglichkeiten ein Ausgleich gefunden werden mußte. Auch den verwickelten Aufgaben der Durchführung der Synodalbeschlüsse hat F. sein Augenmerk geschenkt und hierbei das von Redlich veröffentlichte Quellenmaterial verschiedentlich durch eigene Studien, besonders im Düsseldorfer Staatsarchiv ergänzt.

Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Friedel Pick, Zur Geschichte der deutschen Lutheraner in Prag nach der Erteilung des Majestätsbriefs 1609. In: Mitteilgn. des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen, Jg. 63, S. 75—96.

Neueste Zeit

Thomas Kogler, Das philosophisch-theologische Studium der bayrischen Franziskaner. Ein Beitrag zur Studien- und Schulgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Münster, Aschendorff, 1925, XV, 104 S. (Franziskanische Studien, Beiheft 10). — Die vorliegende Studie ist ein schätzenswerter Beitrag zur Schul- und Theologiegeschichte für die Zeit von 1625, dem Jahre der Gründung einer selbständigen bayrischen Ordensprovinz, bis zur Säkularisation von 1803. K. schöpft, somit es sich nicht um Besprechung der im Druck erschienenen literarischen Leistungen handelt, fast nur aus Archivalien verschiedener staatlicher und Kloster-Institute. Was K. über die Methode und den Geist, in dem in den bayrischen Franziskanerklöstern die Studien betrieben wurden, mitteilt, ist eine Bestätigung dessen, was vor Jahren S. Merkle in seiner 1909/10 geführten Kontroverse mit Sägmüller und Ad. Rösch über die Erstarrung und den Konservativismus der katholischen Theologie als eine der Ursachen für das siegreiche Vordringen der Aufklärung in katholischen Kreisen ausgeführt hat. Vgl. besonders S. 22—25, 36—38, 42—46, 68—70, 82—87. Noch 1740 beklagt das Provinzialkapitel, daß die syllogistische Form in den privaten Gesprächen der Studierenden über wissenschaftliche Fragen immer mehr außer Übung komme (S. 84). — Die Verarbeitung des Quellenmaterials befriedigt nicht ganz. Wenn es auch nicht in der Absicht des Verfassers lag, die Strömungen und Streitfragen der bayrischen Franziskanertheologie zur Darstellung zu bringen, so bleibt trotzdem das, was S. 34—74 an der Hand der gedruckten Literatur über den Stand des Studiums der einzelnen theologischen Disziplinen gesagt wird, zu sehr an der Oberfläche. Überdies schöpft K. bei der Wertung der literarischen Leistungen z. T. aus sekundären Quellen. Ferner scheinen mir die vielen hundert Disputationsthesen, die als Quelle zur Verfügung stehen (S. XIV), nach der theologie- und kulturgeschichtlichen Seite viel zu wenig ausgeschöpft zu sein; eine gründlichere Auswertung der kirchenhistorischen Thesenliteratur (S. 68 f.) hätte uns wohl manche interessante Dinge, die den Stand der damaligen Kritik bzw. die Kritiklosigkeit beleuchten würden, mitteilen können. An einigen Stellen finden sich Bemerkungen, die in einer fachwissenschaftlichen Studie als selbstverständlich vorausgesetzt werden müßten, z. B. S. 34 über Petrus Lombardus.

Berthold Altaner, Breslau.

R. G. Günther, Psychologie des deutschen Pietismus. In: Deutsche Vschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Jg. 4, S. 144—176. — Die Spener-Frankesche Technik der methodischen Erzeugung schmerzvoller Gefühle unterscheidet sich von der Askese der transzendenten Mystik erheblich, da sie nicht die radikale Abnegation des Gefühlslebens, sondern die höchste Produktion starker Gefühle, insbesondere peinvoller Sündengefühle erstrebt. Der Pietis-

mus hat die eigene Person in den Brennpunkt gestellt und steht damit, als eine der letzten Stufen jenes mit dem augustinischen Erfahrungserlebnis anhebenden Umwertungsprozesses („in welchem die menschliche Seele gleichsam immer mehr Teile des Kosmos in sich aufnimmt“) vor der Geistesstruktur der deutschen Transzendentalphilosophie.

Theodor Wotschke, Briefe des Lübecker Superintendenten Johann Gottlieb Carpzow. In: Zs. d. Ges. f. Schlesw.-Holst. Geschichte Bd. 55. 1926, S. 414—449. — Diese meist an D. E. S. Cyprian, teilweise auch an den Superintendenten Löscher in Dresden gerichteten und in der Landesbibliothek Gotha sowie in der Stadtbibliothek Hamburg aufbewahrten Briefe bieten wertvollen Einblick in die damaligen kirchlichen Verhältnisse in Lübeck und in Schleswig-Holstein überhaupt sowie Beiträge zu dem Vorgehen Carpzows gegen die Herrnhuter und Pietisten (Brüderkolonie Pilgerruh 1736 in Oldesloe begründet!)

Walter Sattler, Schleiermachers Besuch in Heidelberg. In: Neue Heidelberger Jbb. 1926, S. 97—110.

H. Bastgen, Vatikanische Akten aus den Jahren 1835/36. Zum Beginn des Konfliktes zwischen d. kath. Kirche und Preußen. In: Röm. Quartalschr. Bd. 33, 1925, S. 111—158.

Hans von Schubert, Das Papsttum und Italien. In: Zeitwende Jg. 2, S. 449—468. Zeigt die Spannung zwischen dem Stuhl Petri und dem Nationalgedanken.

Hubert Fr. Schiel, Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus d. deutschen Katholizismus d. 19. Jahrh. Mit 5 Bildbeig. u. 1 Brieffaks. Freiburg i. Br., Caritas-Verlag, 1926. (VII, 280 S.) 8° — Diese Biographie aus der Zeit innerer Erneuerung des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert läßt in die Seele von Hirschers tiefen Einblick nehmen, dessen Kraft in einem lebendigen Glauben beruhte. Der Katholizismus darf ihn mit Recht zu seinen religiösen Erziehern rechnen. Im Lichte der Gegenwart nicht uninteressant sind auch die Beigaben, z. B. Hirschers Abhandlungen über Völkerrecht und Völkergesetz.

A. Römer, (Lit. Zbl.

Ulrich Stutz, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Ferrata. (Abh. der Preuß. Akademie der Wissenschaften 1925. Phil.-hist. Klasse Nr. 3/4.) 154 S. Gr. 4°. Berlin, W. de Gruyter, 1926. 14 ℳ. — Der Obertitel der Schrift ist zu umfassend, aber auch innerhalb der engeren Grenzen, die der Untertitel andeutet, ist sie verdienstlich. Daß katholische Kirchenfürsten, daß insbesondere päpstliche Diplomaten ihre Erinnerungen niederschreiben und daß diese dann auch wirklich veröffentlicht werden, pflegt selten zu sein. So ist die Herausgabe von Ferratas Erinnerungen wichtig. Sie erschienen zu Rom 1920 in französischer Sprache und sind bisher bei uns wenig beachtet worden.

Ferrata schien stärksten Einfluß gewinnen zu sollen, als in der ersten Zeit des Weltkriegs der soeben zum Papst erwählte Benedikt XV. ihn zum Staatssekretär machte. Doch ist er schon nach wenigen Wochen gestorben. Seine Denkwürdigkeiten brechen schon 1896 ab, umfassen also nur die Zeiten, in denen Ferrata 1879—1883 Uditore bei der Nuntiatur in Paris, 1885—1887 Nuntius in Brüssel, 1891—1896 solcher in Paris und in den Zwischenzeiten im päpstlichen Staatssekretariat tätig war, dagegen nicht mehr die Zeit, wo er von 1896 an als Kardinal in wichtigen Ämtern in Rom Einfluß übte. F. war dann 1903 im Konklave der Führer der Gruppe, die seinen Meister Rampolla zum Papst machen wollte, nach deren Unterliegen Ferrata begreiflicherweise unter Pius X. von geringerem Einfluß war. Aus Ferratas Memoiren sieht man deutlich, wie entschieden Leos und Rampollas Politik von 1887 an, sich zu Frankreich hinwendend, damit zu Deutschland in einen, wenn auch leisen Gegensatz trat, ob-

wohl eben vorher in der Karolinen- und der Septennatsfrage des Papstes Verhältnis zu Bismarck sehr freundlich geworden zu sein schien. Auch sonst ist hinsichtlich der politischen Geschichte der neuesten Zeit der Stutzsche Bericht über F.s Buch mannigfach lehrreich. Dem Theologen muß eins auffallen: soviel aus St. zu entnehmen ist, hat F. in keiner Weise sich mit dem beginnenden Modernismus beschäftigt. Und doch muß die Bewegung, die unter Pius X. zu schwerer Erschütterung der Kirche führte, sich in den neunziger Jahren namentlich in Frankreich bereits vorbereitet haben; 1893 erließ Leo XIII. bereits die Enzyklika Providentissimus Deus über das Bibelstudium; 1897 verurteilte er den Amerikanismus. War F. wenig theologisch interessiert, nach dem Worte eines römischen Prälaten: la chiesa non è un credo, ma è una disciplina. Oder hat er die aufsteigende Gefahr nur nicht bemerkt? — Eine Äußerlichkeit sei zuletzt erwähnt. Anmerkungen gehören zwar zum Stil solcher Akademie-Abhandlungen, und St. hat in seinen Anmerkungen eine reiche Gelehrsamkeit entfaltet. Auch mögen beim Druck solcher Abhandlungen Rücksichten auf den in der Akademie verlesenen Text mitbestimmend sein. Aber im vorliegenden Falle erschwert der ständige Wechsel von Text und solchen Anmerkungen, die nicht nur Belege geben, sondern den Text ergänzen und weiter führen, das Lesen außerordentlich. Zusammengearbeitet wären beide ein viel übersichtlicheres Ganzes. Und die Schrift verdient es doch, von vielen kirchengeschichtlich oder -politisch Interessierten gelesen zu werden. Mulert, Kiel.

Hans Leube, Die katholischen Bestrebungen zur Revision der deutschen Geschichts- und Literaturauffassung (Der Geisteskampf der Gegenwart. Jg. 61, 1925, S. 292—300. 324—340). — Nachdem die Bedeutung des Geschichtsbildes für die religiöse und politische Einstellung gezeigt ist, werden die katholischen Bestrebungen zur Beseitigung des unter „preußischem Einfluß entstandenen" Bildes vom Verlauf der deutschen Geschichte und des rein ästhetischen Kunstideals der deutschen Klassiker geschildert, ihre Quellen angegeben, und die Auffassung zurückgewiesen, daß der deutsche Protestantismus mit einem bestimmten Geschichtsbild oder einem bestimmten Kunstideal wesentlich verbunden sei.

N. von Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. (Sammlung Göschen 918.) Berlin, W. de Gruyter & Co., 1926. 104 S. — Mit ehrlicher Begeisterung für die religiösen Kräfte östlichen Christentums schildert A. namentlich den Auferstehungsglauben der morgenländischen Kirche, der dem Heilswerk kosmische Bedeutung gibt, dann Askese, Demut, Frieden in Gott und das lebendige Gemeinschaftsgefühl, das dort herrscht. Den Schluß bilden Literaturangaben und statistische Notizen. Das Buch ist auch für den lehrreich, der bei aller Ehrfurcht vor dem Martyrium der russischen Kirche unter den Bolschewisten, doch vielen Zügen des östlichen Christentums kritischer gegenübersteht als A. Nicht nur inhaltlich, sondern auch wörtlich deckt sich manches mit Abschnitten in A.s Buch Ostkirche und Mystik (München, Reinhardt, 1925. X, 115 S.), das den reichbelegten Ausführungen über das spezielle Thema einen breiten Abschnitt (S. 1—31) „Vom Geist der morgenländischen Kirche" voranstellte und da auch schon die Freude der Auferstehung als den Grundton herausgearbeitet hatte. So ergänzen sich beide Schriften; beide gehen auf der mystischen Linie, auf der das Kultisch-Sakramentale öfters wohl zu stark vergeistigt gedeutet wird, so daß A. doch nur der Sprecher einer Art morgenländischer bzw. russischer Frömmigkeit ist. Mulert, Kiel.

Una Sancta. Ein Ruf an die Christenheit? Jg. 2, 1926. Stuttgart, Frommann. — Die bisher nur als internes Vereinsorgan des Ökumenischen Bundes herausgegebene Zeitschrift wird mit dem neuen Jahrgang zur Förderung der überkirchlichen Zusammenschlußtendenz der Allgemeinheit vorgelegt.

Friedrich Heiler, Der Streit um die evangelische Katholizität. In: Die Eiche. Jg. 14, S. 20—33.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha



ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLV. BAND NEUE FOLGE VIII III. HEFT 1926

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †
IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO SCHEEL UND LEOPOLD ZSCHARNACK



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr. Julchental 1

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

Untersuchungen

Zur christlichen Apokryphenliteratur

Von Edgar Hennecke, Betheln

Gleichzeitig mit meiner 2. Auflage der „Neutestamentlichen Apokryphen" [1] war aus der Hand des verdienstvollen englischen Apokryphenforschers M. R. James eine Ausgabe derselben Schriftengattung erschienen [2], deren Anzeige Anlaß zu einigen breiteren Erörterungen über die Apokryphenliteratur geben soll. Die bisherigen Besprechungen, soweit sie beide Werke zusammen betrafen, haben übrigens ergeben, daß sie, nebeneinander gebraucht, sich gegenseitig ergänzen können, so daß die Alternative, die James selbst stellte [3], in Wegfall kommt.

James' Vorsprung besteht vor allem darin, daß er schon vor Jahren sich mit der Originalherausgabe von zum Teil bis dahin unbekannten at.lichen und nt.lichen Apokryphen befaßt und diesen treffliche Kommentare und Einleitungen beigegeben hat [4]. Er setzt in der Vorrede zu seinem vorstehenden neuesten Werke auseinander, wie er durch die Lektüre von W. Hone's ‚Apocryphal New Testament' (1820), einem freilich mäßigen Plagiat von J. Jones' Ausgabe (1736) [5], zur Beschäftigung mit dem Stoffe gekommen sei, der über den biblischen Gesichtskreis hinaus, mit Einbeziehung und Erweiterung desselben, Vorstellungen ungelehrter Christen widerspiegelt und somit in den Bereich der Folklore fällt, Darstellungen der christlichen Kunst beleuchtet (p. XIII), also indirekt auch kirchengeschichtlich und jedenfalls ideengeschichtlich von einiger Bedeutung ist. Sein Werk trägt nun den gleichen Titel. Inzwischen hatte er, in Ergänzung der die at.lichen Apokryphen umfassen-

1) Vgl. ZKG., NF. 6, 1924, S. 464 f.

2) The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other Narratives and Fragments newly translated by Montague Rhodes James, Oxford Clarendon Press, 1924. XXXI und 584 S.

3) Journal of Theol. Studies 25 (1924), S. 189, in seiner Besprechung S. 184—189, 422—425.

4) Texts and Studies ed. Robinson 2,2 (1892); 2,3 (1893); 5,1 (1897).

5) Giles, Codex apocryphus Novi Testamenti (nach Fabricius, Thilo u. A.), London 1852 (ein Privatdruck) wird nicht genannt.

den Sammelausgabe von Charles[1], noch ‚The lost Apocrypha of the Old Testament. Their titles and fragments'[2] behandelt.

Das Nebeneinander dieser jüngsten Veröffentlichungen ist von Wichtigkeit. Was an at.lichen Pseudepigraphen auch rein christlichen Inhaltes vorliegt, will J. von dem nt.lichen Verbande ausgeschlossen wissen (The Apocr. N. T., p. XXVIf.), ebenso sämtliches gnostische Material (p. XXII f.), ferner die unter apostolischen Namen laufenden Kirchenordnungen und Liturgien (p. XXIII f.) und die Ps.-Klementinen (p. XXIV f.), also Stoffe, die, von den gnostischen abgesehen, mindestens in Nebenkreisen der Kirche einmal bis zu irgendeinem Grade autoritative Bedeutung hatten, wie ihre Verwerfung als „Apokryphen" (!) in altgriechischen Kanonsverzeichnissen beweist. Über die Einbeziehung oder Ausscheidung des Gnostischen kann man in der Tat zweifelhaft sein, nicht bloß, weil die Kirche schon frühzeitig alles daher Stammende abgewiesen hat, sondern auch, weil alle gnostischen Stoffe, ob sie ohne biblische Titel oder mit solchen auftraten, sachlich geschlossen immer wieder sich in den gleichartigen Spekulationen bewegen, so daß sie besser vielleicht einem zusammenhängenden Corpus gnosticum zuzuweisen wären (Neutest. Apokryphen², S. 18*)[3]. Was aber die Kirchenordnungen und Liturgien betrifft, so liegen doch keimhafte Ansätze dazu schon in unserem N. T. vor (ebda. S. 551 f.), und der Umstand, daß sie kirchlicherseits weitgehende Anerkennung fanden, kann nicht verhindern, daß sie so gut wie andere Schriften mit apostolischen oder sekundärapostolischen Titeln Sammlungen neutestamentlicher Schriftenverwandter eingereiht werden. Zumal die Ps.-Klementinen, die freilich nur unter dem Namen eines Apostelschülers gehen, aber doch umfangreiche Ausführungen über einen Hauptapostel und von diesem selbst (Brief des Petrus an Jakobus; Kerygmen) enthalten; daß letztere „imaginary" sind und einer Sonderschule entstammen (James S. 18), trifft auch auf andere Schriften zu, die J. seiner Sammlung einverleibt hat.

Die Inhaltsfolge hält sich bei James, wie der Nebentitel anzeigt, genau an das Schema in der Aufreihung der Schriften des N. T. — Evangelien, Acta, Briefe, Apokalypsen —, wozu die Ausgabe also eine Art Gegenstück bietet. Daß in dem Vergleiche beider starke Inkongruenzen hervortreten, ist bei der Entwicklung, welche die verschiedenen Untergruppen mindestens schon seit Beginn des 2. Jahrh., also im Grunde von Anfang an, genommen haben, begreiflich. Es galt einerseits, neue Aufschlüsse durch wirkliche oder vermeintliche Offenbarungsautorität festzulegen, anderseits, die christliche Neugier stärker zu befriedigen, als

1) R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English ..., 2 Bde., Oxford 1913.

2) In: Translations of early documents. Series I, London 1920.

3) Daß die altgnostischen Evangelien der seit 1896 bekannt gewordenen koptischen Hs. (in Berlin) immer noch nicht zur Veröffentlichung gelangt sind, ist im Interesse der Wissenschaft mit vollem Recht wiederholt bedauert.



es die durch den autoritativen Gebrauch festgelegten oder in der Festlegung begriffenen biblischen Schriften A. und N.T.s vermochten, Stimmungen auszulösen, die den treibenden Wünschen bestimmter Schichten, außerkirchlicher wie kirchlicher, zu den verschiedenen Zeiten entsprachen. Die Art, wie die Legitimität der Offenbarung in den verschiedensten Fällen begründet, der ideale oder Heiligentypus nachgewiesen, die Zukunftserwartung des näheren ausgeführt wird, zwingt zur Einreihung dieser ganzen Literatur, wenn man sie eine solche nennen kann, in größere religionsgeschichtliche Zusammenhänge. Der Ton und Gang der Darstellung reiht sie, wie etwa die Heiligenlegenden, den Quellen und Bestandteilen der Folklore ein (s. oben). Auch kulturgeschichtlich bemerkenswerte Aufschlüsse liegen hier und da vor.

So steht es, auf die ganze Linie gesehen, bis tief ins Mittelalter. Dieses ist noch ganz von Visionen und Offenbarungen erfüllt, die auch gelegentlich schriftlich niedergelegt sind (vgl. etwa die Vision des Furseus bei Beda III, 19; die Vita Anskari, James Texts and Studies 2, 2, S. 30f.; Joachim v. Floris). Ebenso hat der auf jüdischem Boden erwachsene Trieb zu haggadischer Erweiterung vorhandener Erzählungsstoffe, der durch den Hellenismus mit anderen Mitteln fortgeleitet war, bis ins Mittelalter fortdauernd Gebilde erzeugt, die ursprünglicheren ähnlich sahen. Ja, wir haben Beispiele, daß hochgestellte Laien, sogar deutsche Kaiser, mit apokryphen Stoffen bekannt waren [1]. Daß also James, bei engerer formaler Begrenzung, in zeitlichem Längsschnitt, aus den jüngeren Schriften mehr referierend, die Linie weit hinunter verfolgt, hat sein gutes Recht. Denn die jüngeren Erzeugnisse gestatten stellenweise Rückschlüsse auf die älteren (vgl. Neutest. Apokr.², S. V), weil gleiche oder ähnliche Triebe fortgewirkt haben. Anderseits ergibt sich freilich, daß manches, was außerhalb des engeren formalen Anschlusses an das N. T. liegt, auf der ganzen Linie zur Beleuchtung hinzugenommen werden muß.

Am augenfälligsten werden die Mängel eines bloß formalen Anschlusses an das N. T. an dem Kapitel „Briefe“ ersichtlich, das an sich schon im Verhältnis zum Schriftenganzen des N. T. gering ausfällt. Hier wird dem Briefwechsel zwischen Christus und Abgar der spätmittelalterliche Brief des Lentulus angereiht; es folgt sodann der (nach v. Harnack markionitische) Brief an die Laodicener nebst dem von Th. Zahn, Gesch. d. ntl. Kan. 2, S. 587 ff. mitgeteilten homilienartigen Briefe, über dessen Zugehörigkeit sich James aber mit Recht skeptisch äußert, und diesem

1) Von Bischof Wilhelm (Wulfhelm) von Münster Ende des 9. Jahrhunderts wird berichtet, daß der Kaiser (welcher?) sein Widerstreben, Bischof zu werden, durch energischen Hinweis auf die Mahnung des Petrus an Clemens besiegte (Die Geschichtsquellen des Bistums Münster, herausgegeben v. J. Ficker I, 1851, S. 10); es kann nur der Ps.-Clem.-Brief an Jakobus c. 3 gemeint sein. Von Heinrich von Herford (ed. Potthast) erfahren wir, daß Ludwig d. Baier mit dem Evang. des Bartholomäus bekannt war (Vergleich mit Matth., also vielleicht nur im Hinblick auf Euseb. h. e. V 10, 3).

der Briefwechsel des Paulus und Seneca, sodann erst der äthiopisch und koptisch erhaltene „Brief der Apostel“, den ich in der deutschen Sammelausgabe nicht ausführlich gegeben habe, weil ich wußte, daß der schichtenweise entstandenen Originalausgabe von C. Schmidt (und Wajnberg), deren Übersetzungen James der seinigen einfach zugrunde legt, eine Revision und Neuübersetzung durch H. Duensing in Kürze folgen würde [1]. Sachlich fällt der „Brief“, wie das Evang. des Bartholomäus, in das Gebiet der vom auferstandenen Herrn gegebenen Zukunftsausschlüsse („Evangelienapokalypsen“), unter welchem Titel besser ein besonderer Abschnitt hinter den Passionsevangelien dem Abschnitt „Evangelien“ beigefügt würde, wenn man ihn nicht an den Anfang des letzten Kapitels („Apokalypsen“) verstellen will. Auch „Das Buch des Evangelisten Johannes“ schlägt dahin, und es liegt nach der sonst von James befolgten Regel kein Grund vor, die Apokalypse des Herrn in Galiläa (Guerrier Kap. 2—11, vor der Epistola apostolorum, von der diese abhängig zu sein scheint) ebenso wie die ihr parallele des Testamentum Domini I, 3 ff., auf die die Darlegungen der Thomasapok. zurückzugehen scheinen, von der Zusammenstellung auszuscheiden, zumal da in ihnen wie in Did. 16 ein Anschluß an Mark. 13 und Par. vorliegt. „Der Hirt“ des Hermas, für den James geringe Sympathie hegt [2], gehört in der Tat nicht in diesen engeren Zusammenhang. Das Übrige von den Briefen könnte teils dem Abschnitt I, teils dem Apostolischen eingegliedert werden. Doch vermißt man noch Hinweise auf sonstige angebliche Briefe oder Schriften Jesu.

Im Schlußabschnitt „Apokalypsen“ steht die des Petrus, neben der kanonischen des Johannes die einflußreichste, an erster Stelle. Doch scheint mir ihr Einfluß, der sich sogar auf Sibyll. II, 190—338 (mit abgedruckt) erstrecken soll, übertrieben zu werden; man darf nicht vergessen, daß sie inhaltlich auf gleichzeitigen jüdischen eschatologischen Vorstellungen fußt, auf die auch anderweitige verwandte Schriften unmittelbar zurückgehen, wie das Fragment der Eliasapokalypse im apokr. Brief des Paulusschülers Titus [3]. Auch die erneute Behauptung von der späteren Einstellung der Petrusapok. in das Petrusevangelium bleibt vorläufig nur Hypothese. James druckt die beiden Hauptversionen nicht in Parallelkolumnen ab, da er auch die Veröffentlichung der arabischen Version erst abwarten will. Von ähnlicher Wichtigkeit wie die Petrusapokalypse war später die weit jüngere des Paulus, tatsächlich von jener

---

1) Inzwischen erschienen in: Kleine Texte, hrsg. von H. Lietzmann, Bonn 1925.

2) Journ. of Theol. Studies a. a. O. S. 423.

3) A. v. Harnack in Sitzungsber. der preuß. Akad. d. Wiss. 17 (1925). S. 193 (zu dem „Brief“ vgl. ZKG oben S. 132). Die Legende S. 193 sub II stammt aus Jubil. 7, 14 ff.; die Sätze S. 194 sub VI erinnern an den kanonischen Jesaja 3, 16; 4, 1; 1, 22; die apokr. Herrnworte sub VIII führen m. E. auf das Ägypterevang. Sollte zu S. 202, 204 statt „veraces“ nicht „feroces“ zu lesen sein? — Der Text der von Steindorff 1899 herausgegebenen Eliasapok. ist erweitert durch C. Schmidt, Sitzungsber. 24 (1925).

u. a. Schriften abhängig. Ihre Übersetzung aus den vollständigeren orientalischen Versionen nebst der lateinischen, wogegen die griechische unvollständig ist, mit den beigegebenen Anmerkungen ist sehr dankenswert; doch scheint mir an einer Stelle (8, zweite Hälfte, Tischendorf S. 38f.) die Ergänzung der ausführlicheren Versionen aus Gr. offen bleiben zu müssen.

Was den Abschnitt ‚Apostelgeschichten' (Acts) angeht, so war es mir eine nachträgliche Genugtuung, zu sehen, daß in dieser englischen wie in der deutschen Ausgabe (2. Aufl.) unabhängig voneinander die gleiche Aufeinanderfolge der fünf ältesten gewählt ist. Das jüngere Material, von den Philippusakten an, wird referatweise gegeben; soweit nicht neuere Funde hinzugetreten sind, haben wir im Deutschen an den Referaten in R. A. Lipsius' „Apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden" immer noch einen leidlichen Ersatz. In den Johannesakten c. 37 macht auch James einen Einschnitt, mit der gerechtfertigten Vermutung, daß hier von der Bekehrung des Andronikus und seiner Gattin die Rede gewesen sein müsse, während er das Oxyrhynchus-Fragment (S. 264f.) nicht bestimmt einzuordnen wagt. Er tritt den Herausgebern in ihrer Annahme von der notwendigen Umordnung der beiden Blattseiten nicht bei, da die Nachricht von Briefen des Kaisers in der Erzählung eine weitere Folge gehabt haben müsse. Welche, kann natürlich bei dem Auseinandergehen der verschiedenen Quellen und Überlieferungen nicht gesagt werden. Die Lücken hinter c. 86 sieht James als gering an, wiewohl der von ihm — erst zu c. 105 — eingefügte Sonderbericht des Ps.-Abdias über Ereignisse in Pergamon und wieder in Ephesus an c. 86 unmittelbar anschließt, während man ihn anderseits lieber in die Reiseroute zwischen c. 55 und 58 (Smyrna usw.) verlegen möchte, da hier auch die Bemerkung steht, daß Johannes zum zweiten Male nach Ephesus gekommen sei (schwerlich danach zum dritten Male). In seiner Wiedergabe der Paulusakten bietet James möglichst wörtliche Übersetzung von Schmidts Übertragung der lückenhaften Heidelberger Bruchstücke und verstellt die anderweitig bezeugte Episode in Ephesus nach dem Briefwechsel mit den Korinthern. Er hat das Verdienst, auf notwendige kleinere Berichtigungen aus den Titusakten des Zenas hingewiesen zu haben (S. 271f.). In den Petrusakten läßt er das koptische Fragment über die Tochter des Petrus mit Recht vorhergehen (vgl. Nt.liche Apokr., 1. Aufl.), wie C. Schmidt erneut erwiesen hat (ZKG., NF. 6, S. 321ff.). Anfechtbar bleibt aber die vollständige Aufnahme der Epitome von Gregor v. Tours (nach Flamion) als Bestandteil der alten Andreasakten; es sei denn an den Stellen gegen Schluß (c. 31ff.), wo jene durch die „Laudatio" gestützt wird; das geht aber alles erst in Paträ vor sich, während die beiden Berichte sich vorher nur in einigen Reisestationen berühren. Auch in der Wiedergabe des Martyriums als eines Mosaiks aus allen möglichen Berichten folgt James Flamion, was wesentlich auf die von mir schon in der

ersten Auflage gegebene Rekonstruktion hinausläuft. Für die Thomasakten ist er (mit Bonnet) der Ansicht, daß sie ursprünglich griechisch verfaßt seien, was aber bis auf Teile des Martyriums verloren gegangen sei, während der gegenwärtige griechische Text in der Hauptsache allerdings eine Rückübersetzung aus dem Syrischen darstelle, wozu Burkitt S. 378 (für das Gebet in c. 27) eine Bemerkung beigesteuert hat — das einzige von fremder Feder in James' umfangreichem Werke. Er bringt das große Gebet c. 144—148 an der von Bonnet gegebenen Stelle, während er mit ihm überzeugt ist, daß es an den Schluß (c. 167) gehört. Die späteren Akten, welche die Gebete usw. zurücktreten lassen und auf Weiterbildung der Legende den Nachdruck legen, zu klassifizieren, hält James S. 438 wegen der Massenhaftigkeit und doch wieder Lückenhaftigkeit des Materials für schwierig. Für die in orientalischen Sprachen erhaltenen möchte er Ägypten als Ursprungsland ansehen. Die lateinische Passionensammlung des sog. Abdias setzt er um 600. M. Bonnet beabsichtigte, wie er mir 1912 mitteilte, hiervon eine kritische Ausgabe mit Berücksichtigung wenigstens der wichtigsten Hss. zu geben; ob es dazu gekommen ist, kann ich leider nicht feststellen [1].

Im Anfangsabschnitt werden zunächst Bruchstücke früherer Evangelien gegeben, darunter aber vom Petrus- und Thomasevangelium vorläufig nur die Testimonien (für ersteres nicht ganz vollständig), sodann verlorene häretische Bücher (hier doch gnostisches Material!), ferner Evangelienfragmente aus Papyri — hier schließt sich James der Meinung von White an —, Agrapha (5 und 13), Kindheitsevangelium (darunter Thomas) nebst Auszügen aus koptischen Quellen über das Leben der Maria — die S. 89f. angeschlossenen modernen Fiktionen verdienen in dem Bande kein besonderes Kapitel —, schließlich Passionsevangelium (voran Petrusevangelium), darunter S. 147 wiederum Auszüge aus koptischen Berichten zwischen den Pilatusakten, nach denen einige Evangelienapokalypsen (s. oben) folgen, und diesen die verschiedenen Versionen der Assumptio b. Mariae virg. Hier ist (S. 199 oben) eine inhaltliche Berührung mit dem S. 8 erwähnten koptischen Fragment aus dem „Hebräerevangelium“ (?) bemerkenswert, das H. Waitz diesem einordnen möchte (Neutest. Apokr.², S. 54 sub 1). Darüber, wie über manche andere Zuweisung von Fragmenten an eins oder das andere der Evangelien läßt sich in der Tat streiten (weniger m. E. bezüglich des Fragments ebenda S. 31 sub 19, schon wegen einer engen Berührung mit Nr. 20; der „Heiland“ könnte spätere Hinzufügung sein). Doch ist gerade das Problem der judenchristlichen Evangelien das verwickeltste. Aber die Fortschritte der Veröffentlichung Schmidtkes (1911) werden

1) In der Trierer Dombibliothek stieß ich kürzlich auf eine Hs. (nr. 90, um 1100 geschr.), die vermutlich dem Kloster Abdinghof (Paderborn) entstammt und in der Anordnung der Passionen wie nach den Initien dem cod. Paris. lat. 12602 (Lipsius 1, 126 f.) besonders nahesteht. Da Abdinghof in enger Beziehung zu Cluny stand, wäre von Interesse, festzustellen, ob auch die Pariser Hs. dorthin Beziehungen aufweist.

ignoriert, wenn James für seine Zusammenstellung, Hebräerevangelium S. 1ff., einfach diejenige von Lagrange (1922) wiederholt, die gegenüber der ersteren veraltet ist. Dazu vermag die überaus kurze Einleitung hier den Leser auch nicht annähernd über die Tragweite des schon in dem Unterschiede des Judenchristlichen von allen übrigen Erzeugnissen Gegebenen zu unterrichten. Kürze und Prägnanz des Urteils, die James schon seine langjährige Beschäftigung mit diesen Stoffen ermöglicht, sind lobenswert und dem nüchtern praktischen Verständnis des Engländers gewiß noch angemessener als dem deutschen; aber ob dabei nicht doch, da es sich um ein zusammenhängendes Begreifen immerhin wieder verschiedenartiger Geistesprodukte handelt, des Guten zu wenig geschehen sei, darf mit Fug gefragt werden. Auch Angaben über Entlehnungen aus biblischen Büchern unter den Texten fehlen, wiewohl sie von Bedeutung für die Beurteilung des jeweiligen Schriftstücks sein können (s. z. B. die Textgestalten alttestamentlicher Stellen im Kindheitsevangelium des Ps.-Matth.; auch etwa im lateinischen Descensus ad inf. und in der Revelatio Stephani S. 566f.). Durch ihre Beibringung wäre das streng dokumentarische Gepräge des Jamesschen Werkes, das einen Vorzug bedeutet, nicht beeinträchtigt worden. Es bringt auch ohne dies, aus einem Guß geschaffen, für jede Weiterarbeit an den Stoffen äußerst wertvolle Beihilfe und reiht sich, wiewohl zugleich auf das Laienverständnis berechnet, seinen früheren Veröffentlichungen vollwertig an. Daß es immerhin noch kein absolut vollständiges Corpus darstellt (S. XXII), beeinträchtigt seinen Wert nicht; die Ergänzungen, die aus weiteren armenischen, georgischen, auch syrischen und slavischen Quellen oder Berichten zu geben wären, sind in Anbetracht des Gebotenen verhältnismäßig geringfügig.

Zum Schluß stehe ich nicht an (vgl. Neutest. Apokr.[2] S. IV), James in seiner strengen Fassung des Hauptbegriffs „Apokryphen“, die er in Fortsetzung älterer Sammelveröffentlichungen vertritt, recht zu geben. Sie verdient, in der oben beschriebenen Ausdehnung für eine künftige Textausgabe sämtlicher at.licher und nt.licher Nebenstoffe der Bibel eingehalten zu werden, wobei für die ersteren, unter die auch zweifellos christliche Schriftstücke eingeordnet werden könnten, das Nebeneinander der disparaten Begriffe „Apokryphen und Pseudepigraphen“, durch und seit Kautzsch (1900) sogar inhaltlich differenziert, in Wegfall kommen müßte. Denn die seit Luther so genannten „Apokryphen“ sind im Grunde keine solchen. Was ihnen unter den Schriftenverwandten Neuen Testaments an Wertschätzung nach altkirchlichen Zeugnissen etwa gleichkommt, darf in einer entsprechenden Sammlung auch deshalb nicht fehlen, weil nur dadurch ein Volleindruck von der literarischen Schöpfungsweise neben und nach dem N. T. erreicht wird[1].

1) Es sei noch gestattet, hier einige Berichtigungen und Zusätze zu den „Neut. Apokr.“[2] nachzutragen: S. 9* A. 2 l.: unter dem. — S. 11* A. 5 Z. 4 l.: „Geliebter, Liebling“. — S. 20* A. 5 ist der Schlußsatz zur obersten Anmer-

Wer hat die Kirchenmalerei eingeführt?

Von Ludwig v. Sybel, Marburg

In dieser Zeitschrift 1923, S. 243—247, unter dem Titel „Zur Synode von Elvira“, kombinierte ich meine Entdeckung der römischen Kirchenmalerei des früheren dritten Jahrhunderts mit einem Beschluß des Konzils von Elvira, welches, zusammengetreten zu Anfang des vierten Jahrhunderts, in seinem 36. Kanon untersagte, religiös verehrte Gestalten an Kirchenwänden darzustellen [1]. Im urchristlichen Geiste verharrend, lehnte das Konzil für seinen Machtbereich [2] die von der Reichshauptstadt ausgegangenen und in spanische Kirchen aufgenommenen Christusbilder ab. Ablehnung und Verbot bestätigen das Vorhandensein solcher bisher und noch länger verabscheuten Kirchengemälde für das dritte Jahrhundert.

Die neue Kirchenmalerei konnte nur aus heidenchristlichen Gesinnungen hervorgegangen sein. Die anfangs unterdrückte *ἐθνικὴ συνήθεια*, die antike Bilderlust, brach wieder hervor. Nun möchte man aber wissen, wie dieser Bruch mit der urchristlichen Anschauung und Haltung vor sich ging, wer verantwortlich zu machen ist.

Die Schrittmacher der Kirchenmalerei, die römischen Gruftmaler, hatten in den Cömeterien den himmlischen Christus wohl dargestellt, doch nur

---

kung zu rücken! — S. 4 (Mitte) l. Pythagoreer Numenius. — Zu S. 81 Z. 13 v. u. teilte mir Arn. Meyer noch mit: „Der Name Pantera kann der Vokale wegen nicht wohl ‚der große Gott‘ bedeuten, der ägyptisch p-neter-ó lauten würde, wie mich mein Kollege J. J. Heß freundlich belehrt. ‚Panter‘ kommt auch in mehreren semitischen Sprachen als Name vor, arabisch auch heute noch häufig als nimr; im Altägyptischen als pe-bōs. Der talmudische t-Laut scheint zu zeigen, daß der Name des vermeintlichen Vaters Jesu aus dem Lateinischen, nicht aus dem Griechischen übernommen ist.“ Vgl. übrigens auch A. Deißmann in Oriental. Studien für Th. Nöldeke 1906, S. 871 ff. — Ferner zu S. 99f. c. 11: „Zum wiederhergestellten Wasserkrug vgl. noch die Parallelen, die O. Weinreich in den Hessischen Blättern für Volkskunde 1911, 10, 2 zusammengestellt hat.“ — S. 256, Einl. 1 zu J. Dahlmann ... 1912: s. aber Garbe, Indien und das Christentum, 1914, S. 135 ff. — S. 474 Z. 10 v. u. l. statt Batiffol: Loisy (in l'Evangile et l'Eglise, 1902, p. 111). — S. 519 Z. 25 l. statt H. Fosse: dagegen wieder H. Delafosse. — S. 543 Z. 15 l. statt als wie: als wir. — S. 569 Z. 6 l. statt Ueberlieferungen: Überlieferung. — S. 571 l. 3 Z. vor 4 statt Mechelner Ausg.: Brüsseler Ausg. — S. 623 Z. 17 l. sollte statt sollten.

1) Vgl. auch meine Aufsätze: „Zum Ursprung christlicher Kunst“, Römische Mitteil. des Deutschen Archäol. Instituts, XXXVIII/IX, 1923/24, erschienen 1925, S. 249—263, und: „Das Werden der christlichen Kunst II“, Repertorium für Kunstwissenschaft XLV, S. 140—147. — Zur Entwicklungsgeschichte der Kirchenmalerei bis ins 9. Jhd. vgl. meinen Aufsatz: „Mosaiken römischer Apsiden“, ZKG. 1918, S. 274—318.

2) Hugo Koch, ZKG. 1925, S. 182,1 z. E., hat gewiß recht, zu sagen, das Konzil habe nur spanische Verhältnisse im Auge; wenn aber die Christustypen aus Rom gekommen waren, so hatte es doch Rom mit im Sinne. Das fügt sich gut zusammen.

im Sinnbild des Hirten, der das Schaf auf dem Nacken trägt; die Kirchenmaler aber gaben ihn in direkter Darstellung, wie man sich ihn dachte. Die führende Figur des zu seinem Evangelium aufrufenden Herrn kann nirgend anders das Licht der Welt erblickt haben, als in der damaligen Bischofskirche (die wir übrigens nicht kennen). Und verantwortlicher Inspirator des Malers kann nur der römische Bischof gewesen sein.

Eine Verantwortung hat er übernommen, und sie war schwer. Wohl genügte er dem Verlangen des Heidenchristentums, die im Kultus verehrten Gestalten in künstlerischer Darstellung vor Augen zu sehen; doch mußte er mit der vom Israelitismus übernommenen und standhaft festgehaltenen Bilderscheu brechen. Er mußte der bereits im Gange befindlichen Ethnisierung des Christentums weiter Vorschub leisten. Und so eröffnete er den Bilderstreit, dessen fernere Entwicklung sich so furchtbar auswirken sollte.

Welcher römische Bischof hat den Bruch zu verantworten?

Vom Originalfresko des führenden Christustypus gibt es in den Cömeterien nur vereinzelte Nachbildungen[1]; das ist verständlich; denn er paßte eigentlich nicht in die Gruft, der Aufruf zum Evangelium kommt am Grabe zu spät. Um so passender, vollends im Sinne des Bischofs, ist der Aufruf in der Kirche, an der Apsiswölbung über dem Bischofsstuhl: er verkündet den römischen Bischof als den Stellvertreter des himmlischen Christus. Die Nachbildung in der Gruft III des Coem. Domitillae[2] wird in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts gesetzt; das Original mag unmittelbar vorher entstanden sein. Unter wem?

Um diese Zeit regierte Bischof Zephyrinus, 198—217; er machte den Anfang mit Übernahme der bis dahin privaten Cömeterien in die bischöfliche Verwaltung, indem er dem Diakon Callist sie für die später nach ihm benannte Katakombe an der Via Appia übertrug. Mit dieser Übernahme der Cömeterien in die kirchliche Regie, einschließend den Bau und die nun also kirchenamtlich geregelte Ausmalung, mag es zusammenhängen, daß jetzt die Bildkunst auch in die Kirchen Eingang fand. Die Verantwortung fällt etwa auf Zephyrinus oder seinen Nachfolger Callist (Calixt)[3]. Eher aber auf den letzteren, da die erwähnte Maßregel Zephyrins lediglich ein innerpolitischer Akt der Bistumsregierung war, während die Cömeterialverwaltung dem Callist den Gedanken unter den Fuß und die Mittel und Wege zu seiner Durchführung ohne weiteres an die Hand geben mußte. Seiner Persönlichkeit aber läßt sich das Unterfangen wohl zutrauen.

---

1) Nur eine aus der Entstehungszeit des Originals; andere aus dem vierten Jahrhundert.

2) Wilpert, Malereien, Tafel 40, 2.

3) So äußerte ich mich in meiner letzten Berührung der Sache im Literaturbericht des Repertoriums für Kunstwissenschaft XLV, S. 203/4. Wir dürfen aber weiter gehen.

Zur Chronologie des Kyrill von Skythopolis

Von Lic. Theodor Hermann, Hirschberg bei Diez

Die chronologischen Angaben in den Schriften des Kyrill von Skythopolis[1] erfreuen sich schon längst besonderer Wertschätzung. Auch in neuerer Zeit hat kein Geringerer als H. Usener dem genannten Schriftsteller Worte hohen Lobes zuteil werden lassen und eine Zusammenstellung des chronologischen Ertrags aus Kyrill in Aussicht gestellt[2]. Leider ist diese wünschenswerte Absicht nicht ausgeführt worden. Später hat F. Diekamp[3] vor allem die Vita Sabae für seine Aufgabe gründlich ausgeschöpft und gezeigt, wie wertvoll und wichtig die Zeitbestimmungen bei Kyrill sind. Sein Verdienst ist es auch, die Aufmerksamkeit auf die von Cotelier dem dritten Bande der Eccles. Gr. Monumenta beigefügten Nachträge (Errata, Omissa, Addenda) gelenkt zu haben, die vielfach von entscheidender Bedeutung sind. Als ein wichtiges Desiderium bezeichnete er eine durchaus zuverlässige Textausgabe der V. S.; der gleiche Wunsch drängt sich einem auch für die anderen Viten, insonderheit für die Vita Euthymii, auf. Denn vielfach trifft der Leser gerade an chronologisch wichtigen Stellen auf einen unsicher überlieferten Text.

Trotzdem darf es versucht werden, die Zeitangaben in allen Viten schon jetzt einmal zusammenzustellen und ihre Richtigkeit,

1) Vgl. u. a. O. Bardenhewer, Patrologie[3], 1910, S. 482/83; H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, 1917, S. 126/7. Die Ausgaben der Schriften sind: Vita Euthymii (V. E.) ed. M. de Montfaucon, Anal. Gr., Paris, 1688, S. 1—99; Vita Sabae (V. S.) ed. J. B. Cotelerius, Eccles. Gr. Monumenta, Tom. III., Paris, 1686, S. 220—336; Vita Johannis Silentiarii (V. J.), Acta SS. Maii III., S. 16*—21*; Vita Cyriaci (V. C.), Acta SS. Sept. VIII., S. 147—159; Vita Theodosii (V. Th.) ed. H. Usener, Der hl. Theodosius, 1890, S. 105—113. — Längere Zeit nach Fertigstellung des vorliegenden Aufsatzes hatte ich Gelegenheit, für V. E. den Cod. Vat. Gr. 1589 und Ottobonianus 373 einzusehen; ebenso den ersteren für V. J. und V. C. Die Daten des nur nach dem Metraphrasten gedruckten Teils der V. E. erfahren durch die genannten Handschriften mit einer schon bekannten Ausnahme keine Verbesserung.

2) A. a. O. S. XIX, XX; XIX, Anm. 22.

3) Fz. Diekamp, Die orig. Streitigkeiten im 6. Jh., 1899.

soweit es möglich ist, zu prüfen. Vielfach wird dabei bereits anderswo Ausgesprochnes wiedergegeben werden müssen; an einer Reihe von Stellen läßt sich indessen eine bessere Erkenntnis gewinnen

Wir beginnen mit der Vita Euthymii.

1. Die Vita Euthymii

Die Daten zum Geburtsjahre des Heiligen zu Anfang der Vita gehen einheitlich auf das Jahr 377. p. 7 lesen wir: *ἐγεννήθη κατὰ τὴν Αὔγουστον μῆνα τῆς τετάρτης Γρατιάνου ὑπατίας*, was für 377 der Fall ist. Dazu stimmt auch die Fortsetzung *τῶν γὰρ ἁγίων ἐκκλησιῶν ἐπὶ τεσσαράκοντα ἔτη ἐν ἀθυμίᾳ ... ἀπὸ τῶν Κωνσταντίνου χρόνων*, der bekanntlich am 22. Mai 337 verstarb. Auch die dritte Angabe: *μήπω γὰρ τοῦ πέμπτου μηνὸς πληρωθέντος ἐπὶ τῇ ἕκτῃ ὑπατίᾳ ἀρθεὶς ὁ θεόμαχος Οὐάλης ... ἐπιστρατεύει ... δίκην ἔτισε τῆς θεομαχίας ἀξίαν· ἐν γὰρ κώμῃ τινὶ περὶ Ἀδριανούπολιν ... ἔκαυσαν αὐτὸν, μήπω πληρωθέντος τοῦ πρώτου ἐνιαυτοῦ ἀπὸ τῆς Εὐθυμίου γεννήσεως* p. 7/8 bezieht sich auf 377, so daß, da die Schlacht bei Adrianopel am 9. August 378 stattfand, Euthymius zwischen dem 10. und 31. August jenes Jahres geboren worden ist.

Euthyms Vater starb 380; denn der Knabe hatte das vierte Lebensjahr bereits begonnen: *Τριετοῦς δὲ ἤδη χρόνου εἰς ἐληλυθότος*[1] *Παῦλος μὲν ὁ πατὴρ τέλει τοῦ βίου ἐχρήσατο* (p. 8). Wenn er nun von seiner Mutter der Kirche dargebracht und von Otreius, dem Bischof zu Melitene, zum Anagnosten erhoben wurde eben zu der Zeit des Regierungsantritts Theodosius' des Großen, also um den 19. Januar 379 herum: *παραυτίκα Θεοδόσιος ὁ μέγας τὰ τῶν Ῥωμαίων σκῆπτρα παραλαβὼν* p. 9, so ergibt sich damit eine Schwierigkeit; man müßte denn annehmen, daß das *παραυτίκα* nicht gepreßt werden darf. Übrigens ist der ganze Satz grammatisch nicht in Ordnung. die Textüberlieferung hier nicht zuverlässig.

Nach Jerusalem kam Euthymius im 29. Lebensjahr, also 405 (p. 13) und blieb im Pharan bis 410 (p. 15).

Die Verfolgung unter Jesdegerd II. begann 419[2].

---

1) R. Génier, Vie de Saint Euthyme le Grand, 1909, S. XXIX, schreibt au commencement de la troisième année gegen den deutlichen Wortlaut.' Und auch so stimmt es nicht!

2) Vgl. Theodoret, hist. eccl. V, 39; Sozom. II, 11; Socrat. VII, 18; Theophan. I, 82.

Genauerer Erwägung bedarf das Datum der Einweihung der Kirche in Euthyms Laura. p. 31/32 heißt es: *ἐγκαινίζει τὴν ἐκκλησίαν τῆς λαύρας μηνὶ Μαΐῳ ἑβδόμῃ τῆς ἐνδεκάτης ἰνδικτιῶνος κατὰ τὸν πεντηκοστὸν δεύτερον τῆς τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου ἡλεκίας χρόνον.* Gewöhnlich wird der Indiktionsangabe Vertrauen geschenkt und demzufolge der 7. Mai 428 als der beabsichtigte Zeitpunkt angesehen. Dann muß allerdings das *δεύτερον* in ein *πρῶτον* verwandelt werden[1]. Es steht nun hier m. E. außer Zweifel, daß man der Indiktionszahl nicht folgen darf. Der Beweis dafür findet sich p. 60/61. Man läßt am angemessensten Euthymius sich im Jahre 452 zurückziehen, da er zuvor von dem monophysitischen Bischof Theodosius mannigfaltig behelligt worden war (p. 54—60), so daß er also erst 454 die Laura wieder aufsuchte: *Οὗτος ὁ πεφωτισμένος Εὐθύμιος διὰ δύο χρόνων ἐπανελθὼν ἀπὸ τοῦ Ῥουβᾶ ἐπὶ τὴν λαύραν* ... Da aber weiter im folgenden mitgeteilt wird, daß damals eines Sonntags der Eunuch Gabriel zum ersten Male mit 25 Jahren an dem hl. Opfer teilgenommen habe: *Γαβρίλιος εὐνοῦχος ὢν ἀπὸ γεννήσεως καὶ διὰ εἰκοσίπεντε ἐνιαυτῶν τότε εἰς τὴν ἐκκλησίαν προσελθὼν ἐν πρώτοις*, so kommt man folglich auf das Jahr 429, weshalb die Indiktionszahl um 1 erhöht werden muß.

Eine große Schwierigkeit bereitet die Angabe über die Dauer des Episkopats Juvenals (p. 70). Das steht freilich fest, daß Juvenal vor Juli 458 gestorben ist (V. S. p. 234, 238) und deshalb nicht *τῷ ὀγδοηκοστῷ πρώτῳ τῆς τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου ἡλικίας χρόνῳ*, sondern *πρώτῳ* gelesen werden muß[2]. Aber die Zahl 44 ist dann vollends unmöglich, weil der Vorgänger Juvenals Praylius 416/7 den Bischofssitz inne hatte[3]; die Bollandisten haben deshalb das

---

1) So z. B. F. Loofs, Leontius v. Byzanz, S. 276. Vgl. auch Génier a. a. O. S. XXIX, 222. Merkwürdig ist der Widerspruch bei den Bollandisten A. SS. Maii III., p. XXII D, wenn sie am Rande schreiben: Lauram S. Euthymii dedicat (sc. Juvenalis) an. 429 und im Texte mitteilen: adeoque tunc (sc. discimus) numerandum fuisse Christianae aerae CCCCXXVIII, non sequentem et nativitatem Sancti non posse differri usque ad Junium ut tunc coniectabamus. Durch den metaphrastischen Text irregeführt, verlegten sie das Geburtsdatum des Heiligen in die ersten vier Monate des Jahres 377: sed saltem in Aprili anni CCCLXXVII quarto Consulatu Gratiani, ut potuerit mense Maio praedicto aetatis annum LII numerare.

2) Vgl. noch S. Grosch, De Codice Coisliniano 120, Jenae, 1886, p. 23.

3) Theodoret, hist. eccles. V, 27.



τέταρτον gestrichen[1]. Theophanes, Nicephorus, Chronicon breve und Cod. Coisl. 120 setzen Juvenals Bischofszeit auf 38 Jahre[2], Zacharias Rhetor[3] auf 36 Jahre. Eine Entscheidung läßt sich hier schwer treffen.

Wie an dieser Stelle die Angabe τῷ ὀγδοηκοστῷ τρίτῳ um 2 zu verkürzen ist, so auch die vorhergehende τῷ ὀγδοηκοστῷ δευτέρῳ, weil damals Sabas zu Euthymius kam: ἦλθε πρὸς αὐτὸν ὁ μακάριος Σάβας ... (p. 67), was nach V. S. p. 227/8, im 18. Jahre des Heiligen, also 456, geschah[4].

Das Todesjahr der Eudokia wird ebenso wie bei Nicephorus Callisti auf 460[5], und zwar den 20. Oktober (p. 74), bei Theophanes[6] auf 455, bei Ammian. Marcellinus auf 444[7], gesetzt.

Im 90. Lebensjahre des Euthymius, am 3. September 466, beschloß Theoktist sein Leben[8].

Euthymius verstarb am 20. Januar 473 unserer Zeitrechnung, anno mundi 5965, anno incarn. 465, im 5. Konsulat des Kaisers Leo und im 16. Jahre von dessen Kaisertum[9].

Besondere Beachtung verdient die Angabe p. 86. Der metaphrastische Text lautet an der hier in Betracht kommenden Stelle: *Πέμπτῳ δὲ μετὰ ταῦτα ἐνιαυτῷ θνήσκει μὲν Ἀναστάσιος ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων, ἀρχομένων ἤδη Ἰαννουαρίου.* Ihm gibt Diekamp S. 10 recht gegen das Addit. zur V. S. p. 238 C: *ἐν ἀρχῇ τοῦ Ἰουλίου μηνός* und stützt sich dafür auf den Paralleltext aus V. S.: *ἐν ᾧ χρόνῳ ὁ μὲν ἀρχιεπίσκοπος Ἱεροσολύμων Ἀναστάσιος, τὸν ἐννεακαιδέκατον ἐν τῷ πατριαρχίᾳ πληρώσας ἐνιαυτόν, ἐτελεύτησε, Μαρτύριον, διάδοχον καταλείψας· Ζήνων δὲ ὁ τῶν Ῥωμαίων αὐτοκράτωρ, τὸν τύραννον φονεύσας Βασιλίσκον, τὴν οἰκείαν ἀπέλαβε βασιλείαν.* Entscheidend ist die Deutung von *ἐν ᾧ χρόνῳ*. Ist damit ein genauer oder ein ungefährer Zeitpunkt gemeint? M. E.

1) A. SS., p. XXIII. 2) Grosch a. a. O., p. 24.

3) ed. Ahrens: Krüger, Leipzig 1899, S* 27.

4) Génier, p. XXXI u. XXX redet irrigerweise von 82 bzw. 81 Lebensjahren.

5) XIV, 58. 6) I, 109. 7) Zacharias Rhetor, S. 300 u. *42 22.

8) Dazu vgl. V. S. p. 231 C, wo statt τῆς τετάρτης, τῆς πέμπτης ἰνδικτιόνος stehen muß, wie V. E., p. 74 richtig verzeichnet. Vgl. ferner A. SS., Sept. VIII, p. 150 D, wo gemeint wird: Forte illam alio apud Graecos computandi modo in V. S. S. usque ad 24 eiusdem mensis produxit Cyrillus, was indessen eine unnötige Erwägung ist.

9) Siehe auch Loofs, S. 276.

nur das letztere, da ja auch die Mitteilung über Zenos Restitution Juli 477 nur bei allgemeiner Zeitbestimmung durch *ἐν ᾧ χρόνῳ* auf den Anfang des 40. Lebensjahres des Sabas bezogen werden kann. Aus der falschen Deutung dieser Worte erklärt sich der Wegfall von *ἐν ᾧ χρόνῳ*, ferner eine Abänderung von *τὸν εἰκοστὸν* ... in *τὸν ἐννεακαιδέκατον ἐν τῇ πατριαρχίᾳ* (Add. *ἱεραρχίᾳ*) *πληρώσας*, sofern Anastasius, wenn er Anfang Juli gestorben ist, volle 20 Jahre den Episkopat inne hatte. Vielleicht auch hat der Zeitpunkt der Restitution Zenos Juli 477 den Wegfall von *ἐν ἀρχῇ τοῦ Ἰουλίου μηνός* und die Lesart *ἐννεακαιδέκατον* veranlaßt, weil damals in der Tat Anastasius gerade 19 Jahre residierte. Eine starke Stütze dafür, daß *ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ Ἰουλίου* nicht beiseite geschoben werden kann, sondern jedenfalls die richtige Schreibweise darstellt, bildet die von Diekamp übersehene Mitteilung aus einer vatikanischen Handschrift der V. E.[1] in A. SS. p. XXIV: *Τοῦ πρώτου ἐνιαυτοῦ πληρωμένου ἀπὸ τῆς τοῦ μεγάλου κοιμήσεως ὁ εὐσεβέστατος Λέων ὁ βασιλεὺς Λέοντα τὸν ἔκγονον αὐτοῦ, κομιδῇ νήπιον ὄντα, διάδοχον τῆς βασιλείας ἐπιλείψας, ἐτελεύτησεν. ὅν τινα ἐπὶ ὀλίγους μῆνας τῇ βασιλείᾳ ἐπιζήσαντα, Ζήνων ὁ γεννήσας αὐτὸν διεδέξατο τελευτήσαντα. Τότε δὴ Βασιλίσκος τις τυραννήσας ἐπὶ τὴν Ἴσαυρον φυγόντος τὴν βασιλείαν ἁρπάσας, ποιεῖ ἐγκύκλιον κατὰ τὴν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον. Τῷ δὲ ἕκτῳ τῆς κοιμήσεως τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου χρόνῳ ὁ μὲν ἀρχιεπίσκοπος Ἀναστάσιος ἐτελειώθη ἐν Χριστῷ ἐν ἀρχῇ τοῦ Ἰουλίου μηνός. Ζήνων δὲ ὁ βασιλεὺς εἰς τὴν βασιλείαν ὑπέστρεψεν Βασιλίσκον χειρωσάμενος.* V. E. und V. S. add. stimmen somit in bezug auf den Monat Juli überein, so daß nach Kyrills Meinung Anastasius volle 20 Jahre Juvenals Nachfolger gewesen ist. Eine andere Quelle weist ihm 18 Jahre zu[2].

Die Einweihung des Euthymiusklosters fand am 7. Mai 484 statt. Da der Umbau der Laura drei Jahre in Anspruch nahm (p. 91) und bald, nachdem Euthymius dem Diakon Fidus erschienen war, damit begonnen wurde (p. 90), so muß man voraussetzen, daß Martyrius in seinem vierten Amtsjahre den Diakon nach Konstantinopel entsandte, sofern *δωδέκατος μετὰ τὴν Εὐθυμίου τελευτὴν ἐνιαυτὸς* von dem Metaphrasten richtig überliefert ist.

1) Vgl. oben S. 318 Anm. 1.

2) Vgl. die Tabelle bei Grosch, S. 24.



2. Die Vita Sabae

Das Geburtsdatum des Sabas fällt in das 19. Konsulat des Theodosius, also ins Jahr 439 (p. 222 B); nach p. 254 B vor den 11. Januar.

Fast fünf Jahre alt (*πενταετὴς ὢν σχεδὸν τὴν ἡλικίαν*) wird er von seinen Eltern in Mutalaska zurückgelassen und tritt zwei Jahre später ins Kloster Flavians ein (p. 222 C, 223 A). Nach zehnjährigem Klosteraufenthalt erfüllt sich 456 seine Sehnsucht, nach der heiligen Stadt zu gelangen (p. 227 B): *ἔρχεται εἰς Ἱεροσόλυμα, ὀκτωκαιδέκατον ἔτος ἄγων τῆς ἡλικίας περὶ τὸ τέλος τῆς τοῦ εὐσεβοῦς Μαρκιανοῦ*[1] *βασιλείας καὶ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἱεραρχίας Ἰουβεναλίου*[2]. Über Winter 456/7 also bleibt er in Jerusalem und geht dann zu Theoktist (p. 227 B, 228 C).

Nachfolger des Theoktist[3] ist zwei Jahre hindurch ein gewisser Maris; dann übernimmt Longinus das Vorsteheramt, was 468 geschah: *Τότε δὴ ὁ πατὴρ ἡμῶν Σάβας τὸν τριακοστόν ἤδη [ἄγων] τῆς ἡλικίας χρόνον*. Add. schreiben allerdings *πληρώσας*, so daß wir uns mindestens im Januar 469 befänden. Indessen ist doch das Jahr 468 gemeint, da von nun an Sabas sich dem *ἡσυχάσαι* fünf Jahre hindurch (*ἔμεινεν ἐπὶ πέντε χρόνους τοιαύτην ἔχων διαγωγήν* 232 C) bis zum Tode Euthyms widmet, der im 15. Jahre des Episkopats des Anastasius (p. 234 A) starb.

Damals hatte Sabas nicht das 35., sondern 34. Lebensjahr vollendet, vorausgesetzt, daß man *τότε* hier derart urgieren darf. (p. 234 A): *Τότε δὴ ὁ Σάβας τοῦ τριακοστοῦ πέμπτου* (sic!) *τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνου πληρωθέντος* ... Allein nach vierjährigem Wüstenaufenthalt (p. 237 C): *Τετραετῆ δὲ χρόνον ἐν ἐκείναις ταῖς ἐρήμοις διατελέσαντι*. ... Nachdem er einer wunderbaren Erscheinung gewürdigt worden war, findet er zu Anfang des 40. Lebensjahres, demnach etwa Januar 478, die verheißene Höhle. Im gleichen Jahre starb Anastasius und besiegte Zeno den Usurpator Basiliscus[4].

Fünf Jahre hindurch hält es Sabas in voller Einsamkeit aus (229 B); nunmehr ist er rechter Seelenleitung gewachsen und gründet die Große Laura.

Als Sabas 47 Jahre zählte, starb Martyrius, der acht Jahre den Jerusalemer Bischofsstuhl innegehabt hatte, am 13. April der 9. In-

1) † cr. 1. Febr. 457. 2) † 458.
3) Zum Todestag desselben vgl. oben S. 321. 4) Vgl. oben S. 322.

diktion, 486, und erhielt in Salust einen Nachfolger: *Τοῦ δὲ Ἀββᾶ Μαρτυρίου τὸν ὀγδόον ἐν τῇ πατριαρχίᾳ διατελέσαντος ἐνιαυτὸν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ἐκδημήσαντος* [Add. *μηνὶ Ἀπριλλίῳ τρισκαιδεκάτῃ τῆς ἐνάτης ἰνδικτιῶνος καὶ Σαλουστίου τὴν ἱεραρχίαν διαδεξαμένου, τῷ τεσσερακοστῷ ὀγδόῳ τῆς τοῦ πατρὸς ἡμῶν Σάβα ἡλικίας χρόνῳ* (245 B). Acht Jahre werden auch sonst dem Martyrius zugemessen[1].

Die Weihe zum Presbyter empfängt Sabas 52 jährig; bald darauf, am 12. Dezember 491, findet die Einweihung der Theoktistos-Kirche statt, in demselben Jahre, da nach Zenos Tod Anastasius die Herrschaft übernahm. Damit stehen wir aber nicht im 14., sondern im 15. Indiktionsjahr (247 A): *μηνὶ Δεκεμβρίῳ δωδεκάτῃ, τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης* (sic!) *ἰνδικτιόνος, πεντηκοστῷ δὲ καὶ τρίτῳ τῆς τοῦ μακαρίου Σάβα ἡλικίας χρόνῳ· ἐν ᾧ χρόνῳ Ζήνωνος τοῦ βασιλέως τελευτήσαντος Ἀναστάσιος τὴν βασιλείαν παρέλαβε.* Höchst bemerkenswert ist, daß man auch V. J. cp. 5 dem gleichen Fehler begegnet.

Vielleicht hat dieser Irrtum denjenigen zu Anfang von cp. XXVII, 254 A verschuldet, wo nicht *δευτέρῳ*, sondern *πρώτῳ ἔτει* zu lesen ist. Die vorige Notiz und das Lebensalter des Sabas bewiesen dies klipp und klar: *Τῷ πεντηκοστῷ τετάρτῳ τῆς τοῦ μεγάλου Σάβα ἡλικίας χρόνῳ, δευτέρῳ* (lies *πρώτῳ*) *δὲ ἔτει τοῦ ἐγκαινίσμοῦ τῆς θεοκτίστου ἐκκλησίας καὶ τῆς τοῦ ἐπισκόπου Ἰωάννου ἐν τῇ λαύρᾳ παρουσίας, τῇ εἰκάδι πρώτῃ τοῦ Ἰαννουαρίου μηνὸς τῆς πεντεκαιδεκάτης ἰνδικτιόνος.* ... Folglich am 21. Januar 391, im 1. Jahr der Weihe der Theoktistos-Kirche[2].

Im August des gleichen Jahres wird Marcian, Koinobiarch zu Bethlehem, sein bevorstehender Tod angekündigt (256 C), der am 24. November der 1. Indiktion erfolgt, was aber eher drei als vier Monate später ist (257 B): *μέντοι Ἀββᾶς Μαρκιανὸς μετὰ τὴν εἰρημένην ἀποκάλυψον τέσσαρας μῆνας ἐπιβιώσας εἰς τὸν ἀγήρω καὶ ἄλυπον μετέστη βίον.* Add.: *μηνὶ Νοεμβρίῳ εἰκάδι τετάρτῃ τῆς πρώτης ἰνδικτιῶνος. καὶ οὗτος μέν ἐστιν ὁ τῆς τοῦ Καστελλίου συστάσεως καὶ τῆς τοῦ θείου Μαρκιανοῦ τελευτῆς ἀκριβέστατος* (!) *χρόνος.*

1) Grosch, p. 24.

2) Grosch, p. 24. A. SS., Maii III, p. XXV dagegen reden irrigerweise noch Henschen von 7 (!) Jahren und 3 Monaten. M. Lequien, Oriens christ. III (1744), p. 176: re vera tamen anno 494.



Am 23. Juli der 2. Indiktion, nach achtjährigem Episkopat, im 56. Lebensjahre des Sabas, demnach 494, segnete Salust das Zeitliche; Elias trat an seine Stelle (262 B). Auch diese acht Jahre bestätigen die chronologischen Listen.

Die Einweihung der Marienkirche nahm Erzbischof Elias am 1. Juli der 9. Indiktion, im 63. Lebensjahre des Sabas, 501, vor (264 B.).

Die Neue Laura bei Thekoa weihte Sabas, nachdem er fünf Monate an der Erbauung mitgeholfen hatte, im Jahre 507, ein (273 B): *ποιήσας μῆνας πέντε παρ' αὐτοῖς ᾠκοδόμησεν αὐτοῖς ἀρτικοπῖον καὶ ἐκκλησίαν. ἥν τινα κατακοσμήσας ἐνεκαίνισε τῷ ἑξηκοστῷ ἐνάτῳ τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνῳ.* An den Enkainien 506 hielt er sich in Jerusalem auf (269 C) und überraschte dadurch, weil totgesagt, den Erzbischof. Für den Verlauf der nun sich anschließenden Vorgänge muß man in der Tat, wie Diekamp S. 17 will, einige Zeit voraussetzen. Erster Leiter war Johannes[1] sieben Jahre lang (273 C), ihm folgte für sechs Monate Paulus (274 A); an Agapets Stelle, der fünf Jahre trefflich vorstand, von 514—519, trat Mamas.

511 ging Sabas auf Veranlassung des Erzbischofs Elias nach Konstantinopel (295 B). 295 C muß in der Datierung ein Irrtum vorliegen; denn da das 3. Jahr des Kaisers Anastasius vom 11. April 493 bis 10. April 494 währte und Elias nach dem 13. Juli 494 (262 B) seine Würde empfing, so kommt nur das vierte in Betracht: *τοῦ πατριάρχου Ἠλία τῆς Ἱεροσολύμων ἱεραρχίας κρατήσαντος, τῷ τρίτῳ* (lies *τετάρτῳ*) *ἔτει τῆς Ἀναστασίου βασιλείας.*

Die Absetzung des Euphemius von Antiochia erfolgte nach 296 C zwischen dem 23. Juli 495 und 22. Juli 496 und zwar wohl 496: *τῶν δὲ κατὰ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Ἀντιόχειαν συναινεσάντων τῇ Εὐφημίου ἐκβολῇ Ἠλίας οὔπω τὸν δεύτερον ἐν τῇ ἐπισκοπῇ πληρώσας ἐνιαυτόν....*[2] Euphemius ward, eines geheimen Einverständnisses mit den Leitern der aufständigen Isaurer verdächtig, abgesetzt; nach dem zuverlässigsten Gewährsmann, Theodoros Anagnostes, im 5. Jahre des isaurischen Krieges, also 496[3].

---

1) Siehe auch 240 A.

2) So auch Theodoros Anagnostes, vgl. v. Gutschmid, Kl. Schrift II, S. 454/55.

3) In Zacharias Rhetor a. a. O., S. 391, wird 495 als v. Gutschmids Meinung angegeben.

In bezug auf die Vertreibung des Elias von Jerusalem liegt in der V. S. eine doppelte Zeitangabe vor, d. h. in der von Cotelier abgedruckteu Handschrift fehlt sie, aber in den Add. und in den Akten des 2. Nicaenums[1] findet sie sich. Leider stehen aber beide Datierungen im Widerspruch miteinander. Welcher gebührt der Vorzug? Diekamp hat schon der Sache seine Aufmerksamkeit zugewandt, aber m. E. der falschen Angabe Zutrauen geschenkt[2]. Als feststehendes Datum hat einmal der Todestag des Kaisers Anastasius zu gelten; als solcher wird angegeben: *τῷ ὀγδοηκοστῷ τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνῳ, περὶ τὰς θερινὰς τροπὰς τῆς ἐνδεκάτης Ἰνδικτιόνος* (324 C); *τῇ ἐνάτῃ τοῦ Ἰουλίου μηνὸς* (325 A); *περὶ ὥραν ἕκτην τοῦ νυκτὸς — ταύτῃ τῇ ὥρᾳ ἐτελεύτησεν Ἀναστάσιος ὁ βασιλεὺς* (325 B); *τῇ νυκτὶ τῆς δεκάτης τοῦ Ἰουλίου μηνός* (326 A)[3]. Fraglich ist nun, ob dies Ereignis im 1. oder 2. Jahr der Regenlosigkeit und Hungersnot, die mit der Vertreibung des Elias eingesetzt hat, nach Kyrills Meinung eingetreten ist. Auf die Worte 322 AB — *ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς τοῦ μὴ βρέξαι ἐπὶ τὴν γῆν* **πέντε** *χρόνους — τῷ δὲ δευτέρῳ τῆς ἀκρίδος χρόνῳ ἦλθεν ἑτέρα ἀκρὶς καὶ τὸν ἀέρα ἐκάλυψε καὶ πάντα τὰ ξύλα τοῦ ἀγροῦ κατέφαγε* ist kein voller Verlaß; denn einmal hat die Regenlosigkeit nur vier (!) Jahre[4] gedauert (334 A), da sie zu Anfang des fünften ihr Ende nahm, und ferner wird die Verheerung durch die Heuschrecken dadurch so wirksam, weil sie im gleichen Jahre zweimal kamen und beim zweiten Male, nachdem *κατέλιξε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς* sc. *ὁ βροῦχος, καὶ τὰ ξύλα τοῦ ἀγροῦ* verzehrte. Ich glaube deshalb, daß man statt *τῷ δὲ δευτέρῳ τῷ δὲ αὐτῷ* zu lesen hat. Dann wäre die Vertreibung des Elias in den September des Jahres vor dem Tode des Anastasius zu setzen, d. h. also 517, in die 11. Indiktion, wie man bei Mansi liest. Für diese Datierung bildet der Anfang von cp. LXVIII eine hübsche Bestätigung. Dort heißt es (336 C): *Τῷ ὀγδοηκοστῷ ἕκτῳ τῆς τοῦ πατρὸς ἡμῶν Σάβα ἡλικίας χρόνῳ ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ἰωάννης τὸν ἕβδομον ἐνιαυτὸν καὶ ἕβδομον*[5] *μῆνα ἐν τῇ πατριαρχίᾳ τελέσας* ...

---

1) ed. Mansi XII, 1046 A. 2) S. 16—18.

3) Vgl. Zacharias Rhetor, S. 352/3 Anm. zu 138 12 und 139 31.

4) Schon Eutychius von Alexandria, Migne, P. G. 111, p. 1067 CD redet irrigerweise von 5 Jahren: nec per integrum quinquennium pluit. — Postquam autem jam quinquenneio exsulaverat Elia ... s. zum letzteren Diekamp, S. 25.

5) So richtig Add.

ἐτελεύτησε μηνὶ Ἀπριλλίῳ εἰκάδι τῆς δευτέρας ἰνδικτιῶνος (so Add). Also Johannes hat sechs Jahre und sieben Monate — nicht sieben Jahre, wie Diekamp irrtümlicherweise S. 17 annimmt[1] — residiert; und da er im April 524 starb, so hat er im September 517 den erzbischöflichen Stuhl bestiegen. Demzufolge würde Elias 23 Jahre hindurch den Jerusalemer Stuhl innegehabt haben, was auch zu der bei Grosch mitgeteilten Tabelle[2] vortrefflich paßt[3]. Schon waren vier volle Jahre mit Beginn der Regenlosigkeit und ihrer Hungersnot verstrichen, *τῷ πέμπτῳ ἔτει τοῦ λημοῦ ἀρχομένῳ* (334 A), als zu Anfang des Septembers *τοῦ Σεπτεμβρίου μηνὸς ἤδη εἰσελθόντος* (334 C) der Erzbischof in seiner höchsten Not Sabas zu sich kommen ließ, damit er, der kurz zuvor für das Kloster Spelaion mit Erfolg von Gott Regen erbat (333), auch für die heilige Stadt bei dem Allerhöchsten eintrete. Auf dringendes Bitten erst fügte sich Sabas dem Anliegen des Johannes und versprach, in seiner Zelle[4] zu Gott zu flehen, der, wenn er das Gebet erhöre, in den nächsten drei Tagen Regen schicken werde. Am 3. September entfernt sich Sabas, *τῇ τρίτῃ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνὸς ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ* (335 C), und schon am Abend des nächsten Tages stürzen unter heftigem Gewitter schwere Regenmassen vom Himmel herab, *τῇ δὲ ἐπαύριον* (335 C); *περὶ ὥραν δὲ πρώτην τῆς νυκτὸς* (336 A). Mit dem 3. September hat demnach die Regenlosigkeit ihr Ende gefunden; genau vier Jahre vorher hatte sich der Himmel infolge der Vertreibung des Elias geschlossen, die also am 3. September, nicht am 1. stattgefunden hat. Damit wird die Datierung bei Mansi bestätigt: *τῇ τρίτῃ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνὸς ἀρχῇ τῆς ἑνδεκάτης ἰνδικτιῶνος* = 3. September 517.

Auch die Zeitangaben bezüglich der Adoption Justinians und des Todes Justins bei Kyrill hat meiner Meinung nach Diekamp

1) Ebenso Eutychius 1068 D.

2) p. 24. Vgl. Diekamp, S. 26. Übrigens muß es A. Schoene . . . App., S. 78 heißen.

3) Den Chronisten Marcellinus Comes darf Diekamp für sein Datum 516 nicht in Anspruch nehmen. Denn die Bemerkung zum Jahre 516: Helias Hierosolym. . . . emoritur bezeichnet ohne Zweifel das Todesjahr und nicht das Jahr der Verbannung. Diekamps Verweis auf den Wortlaut bzl. Flavians Verbannung, p. 98, kann doch im Ernste nichts dagegen beweisen. Seine Auslegung tut dem Texte aus vorgefaßter Meinung Gewalt an.

4) *ἰδοὺ εἰς κελλίον κατέρχομαι*, 335 B.

nicht ganz durchschaut. Der fragliche Passus in den Add. heißt: *προάγεται τοίνον αὐτόν βασιλέα μηνὶ Ἀπριλλίῳ πέμπτῃ τῆς πρώτης ἰνδικτιῶνος, ἐν τῇ ἁγίᾳ πέμπτῃ· τεσσάρων δὲ μηνῶν διελθόντων κατὰ τὴν ἕκτην τοῦ Αὐγούστου ... Ἰουστῖνος ... τέλει τοῦ βίου ἐχρήσατο* (337 A). *τῇ ἁγίᾳ πέμπτῃ* und *μηνὶ Ἀπριλλίῳ πέμπτῃ* stehen, da *ἡ ἡγία πέμπτη* des betreffenden Jahres auf den 1. April geht, mit einander in Widerspruch, den aber auch Allemannus in seiner Handschrift vorfand[1]. Als Todestag fand Allemannus bei Kyrill den 2. August[2]. Nun kann man mit Leichtigkeit nachweisen, daß ein Irrtum sich eingeschlichen und einen weiteren nach sich gezogen hat. Prüft man das Indiktionsjahr, so wird auch bei dieser Angabe ein Fehler offenkundig; denn es handelt sich nicht um das erste, sondern um das fünfte, während umgekehrt bei der Tageszahl nicht der 5., sondern der 1. April auch von Kyrill vorausgesetzt wird. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Zahlen des Indikationsjahres und des Monatstages in Add. vertauscht sind. Und als nun dieser Fehler sich eingenistet hatte, mußte, da Justin vier Monate später verstarb, vom irrtümlichen 5. April aus gerechnet, der 6. August sich ergeben. Die von Allemannus benutzte Handschrift und ebenso Slav. haben die richtige Überlieferung, 2. August, noch, während Add. konsequent abändern. Zu lesen ist demnach: *μηνὶ Ἀπρίλλῳ πρώτῃ τῆς πέμπτης ἰνδικτιῶνος ... κατὰ τὴν δευτέραν τοῦ Αὐγούστου μηνός*. Gewöhnlich geben freilich die Quellen den 1. August als den Todestag Justins an. Hat etwa eine spätere Hand den vielleicht auch bei Kyrill ursprünglichen 1. August in den 2. verkehrt, um die vier Monate völlig verflossen sein zu lassen?

Über den Todestag des Sabas und die schon von Lequien bemerkte irrtümliche Indiktionszahl bei diesem Datum und allen folgenden hat Diekamp (S. 11—15) ausführlich gehandelt und alles Erforderliche gesagt.

Die origenistischen Wirren im palästinensischen Mönchtum bis zum Edikte Justinians und zum Tode des Abtes Melitas (cp. 84 u. 85), sind in ihrer chronologischen Folge wegen des Fehlens genauerer Daten leider nicht genau zu bestimmen; das wäre vor allem für die zeitliche Festlegung der Synode von Gaza sehr erwünscht. Nur

1) Procopii Anecdota ed. C. Orelli, Leipzig, 1827, p. 353.

2) p. 354: secundo, ut habet Cyrillus.

zwei feste Anhaltspunkte, abgesehen von dem Beginn der Leitung der größten Laura durch Abt Gelasius Anfang September 537 (p. 362 A), werden uns an die Hand gegeben; einmal durch die Erwähnung des Hegumen vom Theodosiuskloster, Sophronius, der am 21. März 543 starb, und vor allem durch die genaue Bezeichnung des Zeitpunktes, an dem das Edikt Justinians in Jerusalem bekannt wurde, Februar 543. Gerade in bezug auf die Synode von Gaza, die ohne Zweifel Kyrill vorschwebt, obwohl er sie nicht nennt (p. 364 A), ist man mit den Worten *κατ' αὐτὸν δὲ τὸν χρόνον* ... auf unsicheren Boden gestellt, da kein genauerer Zeitpunkt in diesem Zusammenhang genannt wird. Wie der Text bei Kyrill 362 ff.) vorliegt, muß man annehmen, daß der Abt Gelasius sehr bald als Origenistengegner auftrat und nicht erst längere Zeit wartete. Dann aber darf auch die Synode von Gaza nicht so spät angesetzt werden, keinesfalls erst frühestens 542, wie v. Gutschmid (S. 468) will; aber auch Ostern 542 (Diekamp, S. 45) erscheint, am Berichte Kyrills gemessen, noch einigermaßen spät. Während nach Liberatus (1046 B)[1] zusammen mit dem nach Konstantinopel zurückkehrenden päpstlichen Responsarius Pelagius sich palästinensische Mönche mit einer antiorigenistischen Anklageschrift zum Kaiser begaben und das bekannte Edikt auswirkten, vollziehen sich nach Kyrill p. 364[2] eine Reihe von Ereignissen, die Schlag auf Schlag geschehen sein müßten, wenn sie von Ostern bis etwa Dezember 542 sich abgespielt hätten. Was zunächst das Todesdatum des Severus von Antiochia angeht, so scheint mir M. Peisker[3] mit Recht das Jahr 538 im Anschluß an die von ihm besprochene Vita anzunehmen, so daß also die Mitteilung des Theophanes, I 222, der Patriarch Paulus habe das Gedächtnis des Severus gefeiert, aus Gründen der Zeit nicht zu verwerfen ist[4]. Die Angabe des Liberatus, daß nach Theodosius in Paulus ein Anhänger des Chalcedonense den Patriarchat übernommen habe und nach der Verurteilung des Severus von Antiochia und des Anthimus von Konstantinopel: hoc ergo modo unitas facta est Ecclesiarum, anno decimo imperii gloriosi Justiniani Augusti, also 536/37, hat nur

1) Migne, Ser. Lat. 68. 2) Vgl. Diekamp, S. 41/42.
3) Severus von Antiochia, 1903, S. 58 ff. — 538 setzt auch O. Braun an, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, XXII, 1915, 2. Teil, S. 10.
4) Zacharias Rhetor weiß von ihr nichts; siehe S. 238/39.

dann rechten Sinn, wenn Theodosius um die gleiche Zeit lebte und der Mönch Paulus erwählt wurde. Dagegen will die eventuell proleptische Bezeichnung des Pelagius als responsarius Vigilii wenig besagen. Auch Victor Tun. ist im Grunde nicht gegen jenes Datum. Wohl soll 540 Theodosius et Gajanus ... exsilio transportantur, doch wird zum gleichen Jahr der Beginn des Patriarchats des Menas (Nov. 536) berichtet und zum folgenden Jahre 541 neben der Absetzung des Paulus die Ordination des Papstes Silverius (8. Juni 536), woraus doch einige Vorsicht gegenüber der Chronologie des Victor sich ergibt. Gutschmid schenkt den Angaben des Severus von Ashmunîn alles Vertrauen und konstruiert demzufolge die Daten. Es ist schwer, zu voller Klarheit zu gelangen; mir scheint alles in allem die Synode von Gaza dem Jahre 541 anzugehören [1].

3. Johannes Silentiarius

Johannes ward zu Nikopolis geboren: *κατὰ τὴν ὀγδόην τοῦ Ἰαννουαρίου μηνός, τῆς ἑβδόμης Ἰνδικτιῶνος, τῷ τετάρτῳ ἔτει τῆς Μαρκιανοῦ τοῦ θεοφιλοῦς βασιλείας* (16* C), also am 8. Januar 454. Mit 17 Jahren, 471, gründete er ein Kloster in seiner Heimatstadt: *τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνῳ ... κοινόβιον αὐτόθι συνεστήσατο* (16* C), und mit 27 (16* F) empfing er wider seinen Willen das Bischofsamt in Kolonia.

Neun Jahre später, 490, *ἐννέα* [2] *χρόνους ἐν τῇ ἐπισκοπῇ διατελέσαντος* sc. *Ἰωάννου* (17* A) sah er sich gezwungen, nach Konstantinopel zu gehen, faßte aber bald darauf *περὶ τὸ τέλος τῆς βασιλείας Ζήνωνος* (17* B), 490/91, den Entschluß, nach Jerusalem sich zu begeben, und trat nach kurzem Aufenthalt in der heiligen Stadt in die Größte Laura des Sabas ein, 491: *ἦλθεν εἰς τὴν μεγίστην λαύραν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Σάβα, Σαλουστίου τοῦ τηνικαῦτα ἱεραρχοῦντος τῆς Ἱεροσολυμιτῶν ἐκκλησίας, ἐπὶ τῆς τεσσαρακαιδεκάτης Ἰνδικτίονος τῷ τριακοστῷ ὀγδόῳ τῆς αὐτοῦ ἡλικίας χρόνῳ· ἐν ᾧ χρόνῳ ἡ μὲν θεόκτιστος ἐκκλησία τῆς μεγίστης ἐνε-*

1) Vgl. jetzt A. Jülicher, Die Liste der alex. Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert, 1922, S. 18 (Aus Festgabe für K. Müller). Er setzt die Synode von Gaza in den Anfang des Jahres 540. Die drei von ihm angegebenen Gründe widerstreiten nicht vollends dem Anfange des Jahres 541, vor allem nicht der zweite; denn das Edikt wider Origenes ist erst Februar 543 herausgekommen.

2) Nicht iam decem annos in Episcopatu, wie A. SS. übersetzen.



καινίσθη λαύρας. Ὁ δὲ Ἀναστάσιος τὴν βασίλειαν, Ζήνωνος τελευτήσαντος, διεδέξατο[1]. Es muß also *πεντεκαιδεκάτης* gelesen werden.

491/92, *πολλὰ μετὰ τοῦ Πατρὸς ἡμῶν Σάβα κεκοπίακεν αὐτόθι.* Die Datierung *Τῷ μέντοι δευτέρῳ τῆς αὐτοῦ ἐν τῇ λαύρᾳ παρουσίας χρόνῳ* (17* D), zeigt denselben Fehler wie V. S. 254 AB[2]. Auch die Erwähnung des Abbas Marcian *ὁ ἐν ἁγίοις Ἀββᾶς Μαρκιανὸς κατὰ θείαν ἀποκάλυψιν ἀπέστειλε* ... führt auf das Jahr 492[3].

ἐπὶ τῆς Ἰνδικτιόνος 492/93 wurde Johannes *ξενόδοχος* und *μάγειρος* (17* E), und ein Jahr später, *Τοῦ δὲ ἐνιαυτοῦ τῆς τοιαύτης πληρωθείσης διακονίας* (17* F), 494, überließ er sich in einem von Sabas zur Verfügung gestellten *κελλίον* dem *ἡσυχάσαι* für drei Jahre, *ἔμεινε τρεῖς χρόνους.*

497 übernahm er das Amt des Ökonomen: *Τοῦ τοίνον τριετοῦς χρόνου πληρωθέντος ἐγχειρίζεται τὴν τῆς λαύρας οἰκονομίαν* (17* F), und nach Erfüllung dieser Pflichten wollte ihn Sabas durch den Erzbischof Elias zum Presbyter weihen lassen, 498, *ἐπὶ τῆς ἕκτης Ἰνδικτίονος* (18* A), doch ohne Erfolg.

Vier weitere Jahre widmete sich Johannes noch intensiverer Abgeschlossenheit, die nur einmal während der Einweihung der Marienkirche am 1. Juli 501 aufgegeben wurde: *Καὶ ἀπὸ τότε ἡσύχαζεν εἰς τὸ κελλίον . . . ἐπὶ τέσσαρας χρόνους, πλὴν τῆς ἡμέρας τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ γεγονότος ἐν τῇ λαύρᾳ ἐπὶ τῆς ἐνάτης Ἰνδικτίονος τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς παναγίας θεοτόκου καὶ παρθένου Μαρίας* (18* B), vgl. V. S. 264 B.

Nach Ablauf dieses Zeitraums, *τοῦ δὲ τετραετοῦς χρόνου πληρωθέντος* (18* D) zog sich Johannes, 49 Jahre alt, 503, in die Wüste Ruba zurück: *ἀνεχώρεσεν εἰς τὴν ἔρεμον τοῦ Ῥουβᾶ, τῷ πεντηκοστῷ τῆς αὐτοῦ ἡλικίας χρόνῳ, ἐπὶ τῆς ἑνδεκάτης Ἰνδικτίονος* (18* D) und blieb sechs Jahre, also bis 509, dort: *ἡσύχασε δὲ ἐκεῖ χρόνους ἕξ.*

Sabas führte sodann den 55jährigen in die größte Laura zurück und schloß ihn in eine Zelle ein: *ἀνήγαγεν* sc. *Σάβας αὐτὸν εἰς τὴν μεγίστην λαύραν, ἐπὶ τῆς δευτέρας Ἰνδικτίονος καὶ καθεῖρξεν αὐτὸν εἰς κελλίον, πεντήκοστον ἕκτον χρόνον τῆς ἡλικίας ἄγοντα* (19* C); hier lebt dieser „verborgene Heilige", bis nach 23jährigem Zellenaufenthalt seine Herkunft und geistliche Weihe ans Licht

1) Nicht iam decem annos in Episcopatu, wie A. SS. übersetzen.

2) Vgl. oben S. 324. 3) Siehe auch V. S. 256 C., 257 B. Vgl. oben S. 324.

kommen; das geschah also 532, in seinem 79. Lebensjahre. Die Datierung (19* E) ist bezüglich des Lebensalters des Hesychasten verstümmelt, aber unzweifelhaft durch ein *ἐνάτῳ,* nicht *ὀγδόῳ,* wie A. SS. 253 F und unter Verkürzung des Zellenaufenthaltes auf 22 Jahre (p. 236, Anmerkung zu h) wollen, zu ergänzen: *Τῷ ἑβδομηκοστῷ* <*ἐνάτῳ*> *τῆς τοῦ ὁσίου τοῦ Ἰωάννου ἡλικίας χρόνῳ, εἰκοστῷ τετάρτῳ δὲ τῆς αὐτοῦ ἐν τῷ κελλίῳ καθείρξεως.*

Somit stehen wir im Jahre 532, im Todesjahre des Sabas, worauf der Anfang von cp. 16 Bezug nimmt, allerdings mit der bekannten Indiktionszahl[1]. Wir haben aber am Schluß von cp. 15 einen weiteren Beweis dafür, daß die 11. Indiktion von Kyrill gemeint ist, nicht die 10.

Auf die cp. 20 Anfang um 1 zu niedrige Indiktionszahl, was sich deutlich aus dem Lebensalter des Johannes ergibt, der im Jahre 543 89 Jahre zählte: *Τῷ ἐνενηκοστῷ τῆς τοῦ ὁσίου τούτου γέροντος ἡλικίας χρόνῳ, κατὰ τὸν Νοέμβριον μῆνα τῆς ἕκτης* (lies *ἑβδόμης*!) *Ἰνδικτίονος,* hat schon Diekamp (S. 14) hingewiesen. Auffällig ist der Fehler in den A. SS. 237 Annot. a und c, wo in Anlehnung an die Indiktionszahl nicht eins, sondern gleich zwei Jahre vom Lebensalter des Johannes weggenommen und so 541 bzw. 542 errechnet werden. Zu bemerken hat man auch die Datierungen der V. E., worauf ja unsre Stelle Bezug nimmt: *ὡς ἤδη μοι εἴρηται ἐν τῷ περὶ Εὐθυμίου τοῦ ἁγίου λόγῳ·* leider steht nur der metaphrastische Text[2] zur Verfügung: *Ἔτει τοιγαροῦν ἑξκαιδεκάτῳ τῆς βασιλείας Ἰήνωνος* (sic! natürlich *Ἰουστινιανοῦ*) d. h. also im Jahre 542 ... *ἐσκηπτόμην ἐπιθυμίαν τινὰ τοῦ τῆς Ἱεροσολύμων ἐκκλησίας ἐγκαινισμοῦ καὶ τὴν ἐκεῖσε κάθοδον ᾔτουν.* Schon im Vorhergehenden p. 314/15 *πέμπτῃ ἐπὶ τοὺς εἴκοσι τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἑβδομηκοστῷ μετὰ τὴν Εὐθυμίου ἐκδημίαν ἐνιαυτῷ,* wird der Zusammenhang auf das Jahr 542 gestellt, und so darf sich a priori nach der Gewohnheit Kyrills die neue Angabe nicht auf das gleiche Jahr beziehen. Die Vita Johannis macht es für unsere Stelle völlig evident. Demzufolge hat man auch 20* D *ἔμεινα εἰς τὴν τοῦ ἐν ἁγίοις Εὐθυμίου μονὴν μηνὶ Ἰουλίῳ τῆς ἑβδόμης,* nicht *ἕκτης Ἰνδικτιόνος* zu schreiben[3].

Mit den im Vorstehendem errechneten Daten steht die Zusammen-

1) Diekamp, S. 12. 2) Cotelier II, 315/6. Vgl. S. 318, Anm. 1.
3) Diekamp, S. 14.



fassung in cp. 28 in Übereinstimmung. 27 jährig, 481, wurde Johannes zum Bischofsamt geweiht, das er neun Jahre, bis 490, verwaltete; dann war er zum ersten Male zwölf Jahre in der größten Laura des Sabas, und zwar von 491 an sechs Jahre *διάκονος* in verschiedenen Ämtern, bis 497, und weitere sechs Jahre lag er dem *ἡσυχάσαι* ob. Im Gegensatz hierzu spricht cp. 11 Anfang von vier Jahren[1]; nach cp. 7 Schluß, 8 Anfang war ihm auch einige Zeit, bis 498, *ἡ τῆς λαύρας οἰκονομία* anvertraut, so daß man streng genommen nur bis zum Jahre 512 gelangt. Die Schwierigkeit würde wegfallen, wenn cp. 8 (p. 18* A) statt *ἐπὶ τῆς ἕκτης, ἐπὶ τῆς ἑβδόμης Ἰνδικτίονος* zu schreiben hätte. Jedenfalls aber enthält das zusammenfassende cp. 28, indem es die Zeit der *οἰκονομία* übergeht, in den Worten *ἡσύχασεν ἔτη ἕξ* eine Ungenauigkeit, wozu vielleicht der Gefallen an der Zahlensymmetrie die Veranlassung gab. Mit einem sechsjährigen Aufenthalt in Ruba kommen wir ins Jahr 509, so auch cp. 14 (19* C), und da er nach 47 Jahren noch als Inklusus, *ἐν τῷ κελλίῳ καθειργμένος,* lebte, ins Jahr 556. Damit ist freilich die Fortsetzung *καὶ ἰδοὺ ἔφθασεν τὸν ἑκατοστὸν τέταρτον τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας,* das heißt im Jahre 557, nicht zu vereinen, wenn anders beide Angaben vom gleichen Zeitpunkte aus gemacht werden, was doch wohl das Nächstliegendste ist. Den Bollandisten ist der Widerspruch gar nicht aufgefallen (p. 238 A).

Besondere Beachtung verdient noch der Zusatz aus Cod. Vat. Gr. 1589: *Ἐτελειώθη δὲ ὁ ἅγιος οὗτος γέρων Ἰωάννης καὶ Ἐπίσκοπος μηνὶ Δεκεμβρίῳ ἑβδόμῃ, βασιλεύοντος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* Schwerlich haben wir hier eine unverstümmelte Überlieferung vor uns; denn die Worte *βασιλεύοντος* . . . setzen einen volleren Zusammenhang voraus. Nach dem Menologion Basilii Imperatoris (A. SS. 232 A) starb Johannes, 105 Jahre alt, am 8. Dezember 559, nach dem Synaxarium Eccles. Constantinopol. am 7. Dezember.

4. Die Vita Cyriaci

Nach 147 B fällt die Geburt des Heiligen *περὶ τὸ τέλος τῆς τοῦ Θεοδοσίου τοῦ νέου βασιλείας, μηνὶ Ἰαννουρίῳ θι', τῆς δευτέρας ἰνδικτίονος*, das wäre auf den 8. Januar 449; Theodosius II. starb

1) V. J. 18* D.

am 28. Juli 450. Dieser Chronologie widerstreitet aber schon die nächstfolgende Zeitangabe (148 D): *παρεγένετο εἰς Ἱεροσόλυμα, ὀκτὼ καὶ δέκατον μὲν ἔτος ἄγων τῆς ἡλικίας· ἐν ὀγδόῳ δὲ ἔτει τῆς ἱεραρχίας ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀναστασίου, ἐνάτῳ δὲ τῆς βασιλείας Λέοντος τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἐν ἀρχῇ τῆς ἰνδικτίονος.* Das 8. Jahr des Anastasius reichte von Anfang Juli 466 und das 9. des Kaisers Leo vom 7. Februar 465 bis zum gleichen Datum 466. Da Cyriacus zu Anfang der Indiktion in Jerusalem eintraf, kann nur das Jahr 465 in Betracht gezogen werden. Rechnet man nun 17 Jahre zurück, so ergibt sich als Geburtsjahr 448. Demnach kommt allein die 1. Indiktion in Frage; wir haben also zu verbessern: *τῆς πρώτης ἰνδικτίονος.* Bei *ἐν ἀρχῇ τῆς ἰνδικτίονος* fehlt sicher das Zahlzeichen *δ'*. Die gleichen Verbesserungsvorschläge finden sich auch A. SS. 144 C-F; 149 Anmerkung c und g.

Ebenso ist an der genannten Stelle (p. 145) auf die Irrtümer der folgenden Datierungen schon hingewiesen.

Wenn Gerasimus am 5. März des 9. Jahres, da Cyriacus nach Palästina kam, verstarb, so werden wir mit dieser Mitteilung in das Jahr 474 und in die 12. Indiktion versetzt: *τῷ μέντοι ἐννάτῳ χρόνῳ τῆς ἐν Παλαιστίνῃ παρουσίας τοῦ ἀββᾶ Κυριακοῦ, ὁ μέγας πατὴρ ἡμῶν Γεράσιμος ἐτελεύτησεν ... μηνὶ μαρτίῳ ε' τῆς ιβ'* (nicht *ιγ'*) *ἰνδικτίονος* (148 F). Dazu stimmt auch die weitere Angabe: Cyriacus ging ins Euthymiuskloster *καὶ ἡσύχασεν ἐν τῷ κζ' τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνῳ*[1].

Auffällig muß die Datierung des Todesjahres von Theoktists Nachfolger Longinus sein. Leider steht nur die eine Angabe zur Verfügung *δώδεκα ἔτους χρόνου παρεληλυθότος* (149 A). Nicht nur stoßen sich aber *ἔτους* und *χρόνου,* wir erwarten auch eine Ordinalzahl. Somit ändern wir, wie sehr nahe liegt, in: *δωδεκάτου χρόνου παρεληλυθότος μετὰ τὴν ἁγίαν ἐκείνου* sc. *Εὐθυμίου κοίμησιν.* Das vollendete 12. Jahr nach Euthyms Tod ist 485, und doch soll der Aufenthalt im Kloster dieses Heiligen nur zehn Jahre (158 D) gedauert haben, also bis 484, weshalb ich mir die Übersetzung: Duodecimo a sancto eiusdem obitu anno zu eigen mache, und das trotzdem sich die Zeitangabe über den Eintritt des Cyriacus ins Kloster von Suka mit dem Datum 485 an sich gut vereinigen läßt: *καὶ ἔρχεται εἰς τὴν λαύραν τοῦ Σουκᾶ το τέλος τῆς η' ἰνδικ-*

1) A. SS. 144 F, 145 A.

τίονος (149 A), das wäre nämlich gegen September 485. Die Indiktionszahl aber mahnt zur Vorsicht; sie verdient darum wenig Vertrauen, weil die vorhergehenden stets um 1 zu hoch gegriffen waren. Und so wird es auch hier sein. Wir haben aller Wahrscheinlichkeit nach ζ' zu lesen, nicht η'. A. SS. 148 A entscheiden sich für 485.

Die Fortsetzung (149 A) *καὶ πληροῖ τέσσαρας ἐν διαφόροις ἔτεσι διακονίας, τήντε τοῦ ἀρτοκοπίου καὶ τοῦ νοσοκομίου καὶ τοῦ ξενοδοχείου καὶ τοῦ οἰκνομίου. Καὶ πάντας τοὺς πατέρας θεραπεύσας καὶ οἰκοδομήσας, εἰσηνέχθη εἰς τὸ ἱερατεῖον· ἦν γὰρ χειροτονηθεὶς διάκονος εἰς τὴν τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου μόνην, καὶ μετὰ τέσσαρα ἔτη προσεβλήθη κειμηλιάρχης, καὶ κανονάρχης τῷ τεσσαρακοστῷ ἔτει τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνῳ· πληρώσας ιγ' ἔτη ἐν αὐτῇ τῇ διακονίᾳ, γέγονεν πρεσβύτερος καὶ διέμεινεν κειμηλιάρχης καὶ κανονάρχης ἄλλα ιη' ἔτη* unterliegt nach der Seite der Datierung starken Bedenken. Die Unstimmigkeiten findet man in A. SS. 145 B genauer dargelegt. Es bedarf aber nur geringer Überlegung, um zu erkennen, daß die Zeitangaben in der vorliegenden Fassung nicht zutreffen können; denn wenn Cyriacus nach vierjährigem geistlichen Diakonat, und zwar spätestens von 484 oder gar, wenn wir der Indiktionszahl des vorliegenden Textes folgen, von 485 an gerechnet, Keimeliarch und Kanonarch wurde und nunmehr im vierzigsten Lebensjahr stehen soll: *τῷ τεσσαρακοστῷ ἔτει τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνῳ* (auch hier stoßen sich *ἔτει* und *χρόνῳ*), so stehen wir vor einem offenbaren Widerspruch, sofern wir einmal ins Jahr 488 bzw. 489 versetzt werden und zum anderen ins Jahr 487. Hinzu kommt noch, daß für die zunächst genannten vier Ämter überhaupt keine Zeit übrig bleibt: *πληροῖ τέσσαρας ἐν διαφόροις ἔτεσι διακονίας*. Hier bemerke man auch die ungewöhnliche Ausdrucksweise *ἐν διαφόροις ἔτεσι*, da doch *διάφοροι* sinngemäß nur mit *διακονίαι* zusammenstehen kann, wie wir auch in der Zusammenfassung cp. 20 lesen: *ἐν διαφόροις διατρέψας διακονίαις*. Die Zahl der Jahre war gewiß angegeben, verschwand aber aus irgendeinem Grunde. Der Verbesserungsversuch muß indessen an anderer Stelle einsetzen, und zwar bei *τῷ τεσσαρακοστῷ ἔτει τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας χρόνῳ*. Hier dürfte das *ἔτει* nichts anderes als ein verderbtes *ἕκτῳ* sein[1]. Dann ergäbe sich: 489 wurde Cyriacus *διά-*

1) Vgl. die ähnliche Verderbnis von *ἐτῶν* in *ἑκατόν*, V. Theodosii 111 7.

κονος, 493 *κειμηλιάρχης καὶ κανονάρχης*, 506 *πρεσβύτερος* und blieb danach noch *κειμηλιάρχης* weitere 18 Jahre, also bis 524. Damit stimmt die Fortsetzung nach leichter Verbesserung trefflich überein: (149 A B) *Διεβεβαιώσατο δέ μοι λέγων, ἐν τῷ τοσούτῳ τῶν τριάκοντα ἑνὸς χρόνων κανονάρχην μὲν ὄντα καὶ κειμηλιάρχην· οὐκ ἴδεν ὁ ἥλιος ἐσθίοντα οὐδὲ ὀργιζόμενον ... τῷ μέντοι οὖν εζ' τῆς αὐτοῦ ἡλικίας χρόνῳ παραδίδωσεν τὸ κειμαλιαρχεῖον ἐπὶ τῆς τρίτης ἰνδικτίονος καὶ ἀναχωρεῖ ἐπὶ τὴν τοῦ Νατουφᾶ πανέρημον.* Auch hier wird uns auf Grund früherer Beobachtung die Indiktionszahl verdächtig erscheinen; wir machen daher aus *τρίτης* ein *δευτέρας*. Ferner muß *εζ'* unbedingt ein Irrtum sein; denn das 57. Lebensjahr fällt auf das Jahr 504, wozu auch die 3. Indiktion nicht paßt, während das Ende des Keimeliarchenamtes mindestens 515 statthat. Aber man braucht nur statt *εζ'* ein *οζ'* zu lesen, und alles fügt sich aufs beste zueinander. Das 77. Lebensjahr zählte Cyriacus 524, 2. Indiktion; so ergibt sich eben der gleiche Zeitpunkt wie im Vorhergehenden. Dasselbe Resultat gewinnt auch der Bollandist, 145 F E; aber seine Erklärung ist teilweise höchst gewunden und unbefriedigend. Da er die richtige Deutung von *ἔτει* in *ἕκτῳ* nicht erkannt hat, so kommt er von dem 40. Lebensjahr als dem Anfang des Keimeliarchats und Kanonarchats nicht los, was, wie oben nachgewiesen, unmöglich richtig sein kann. Dann aber findet die Führung dieser Ämter schon 518 ihr Ende, so daß noch sechs Jahre fehlen. Er meint nun, bis 518 habe Cyriacus beide Ämter inne gehabt und die letzten sechs Jahre nur den Keimeliarchat, da er 524 nur *τὸ κειμηλιαρχεῖον* abgab! Verum citius, imo anno aetatis quadragesimo, thesaurarius et canonarcha factus supra ostenditur; igitur computum interrumpunt anni sex a muneribus gestis ex collatis epochis superflui. Suspicor S. Cyriacum munus canonarchae sex annis deposuisse, antequam ex laura Sucae ad solitudinem Natuphae recessus officium thesaurarii remiserit, sic, ut 31 annis utrumque munus simul administravit, sex postremis annis solum thesaurarius fuerit. Certe alibi semper de utroque simul mentio fit, at cum in Natupha profecturus esset, de solo munere thesaurarii deposito sermo est.[1].

In Natupha bleibt Cyriacus fünf Jahre, somit bis 529: *Τῷ δὲ*

1) Wie das auch der Metaphrast vorfand. Vgl. A. SS. 145 C.



ε' χρόνῳ τῆς ἐν τῷ Νατουφᾶ αὐτοῦ διαγωγῆς πληρουμένῳ (151 C); dann zieht er sich in die innere Wüste Ruba zurück, ebenfalls für fünf Jahre, also bis 534: *ἀνεχώρησεν ἐπὶ τὴν ἐνδοτέραν ἔρημον τοῦ Ῥουβᾶ καὶ ἔμεινεν ἐκεῖσε χρόνον ἐτῶν πέντε* (152 D). Darauf sucht er den völlig wüsten und unbekannten Ort Susakim für sieben Jahre auf: *ἀνεχώρησεν ἀπὸ τοῦ Ῥουβᾶ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τόπον πανέρημον καὶ ἀπόκρυφον ... ὁ δὲ τόπος ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων Σουσακεὶμ ὀνομάζεται ... ποιήσας τοίνυν εἰς Σουσακεὶμ ἔτη ἑπτά ...* (152 D), bis man ihn 541 in die Laura Charitonis zum Kampf wider die Origenisten auf fünf Jahre holt. *ἀνήγαγον αὐτὸν ἀπὸ Σουσακεὶμ εἰς τὴν λαύραν ... ἔμεινεν εἰς τὸ ἀναχωρητικὸν κελλίον τοῦ ἐν ἁγίοις Χαρίτωνος ἐπὶ πέντε χρόνους καταγωνιζόμενος τῶν Ὠριγενιαστῶν* (152 E).

Der Neunundneunzigjährige zieht sich, als seine Anwesenheit nach dem Tode des Nonnus nicht mehr so dringend ist, wiederum nach Susakim zurück, wo er fernere acht Jahre zubringt: *ἀνεχώρησεν πάλιν ἀπὸ τοῦ σπηλαίου τοῦ ἁγίου Χαρίτωνος ἐπὶ τὸν* (τοὺς?) *Σουσακεὶμ, τῶν ϟθ' τῆς ἡλικίας χρόνῳ, καὶ ἡσύχασεν ἐκεῖσε χρόνους η'* (156 E).

Nach diesen acht Jahren, 555, holt man ihn nach der Vertreibung der Origenisten aus der Neuen Laura in die Laura Suka, wo ihn, den Hochbetagten von 107 Jahren, Kyrill oftmals besucht hat: *πληρώσαντος γὰρ αὐτοῦ τὸν ὀκταετῆ χρόνον εἰς τὸν* (!) *Σουσακεὶμ καὶ εἰς βάθυ γῆρας ἐλάσαντος, κατελθόντες οἱ τῆς λαύρας τοῦ Σουκᾶ πατέρες, ἤγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σπήλαιον τοῦ ἐν ἁγίοις Χαρίτωνος μετὰ τὴν τῶν Ὠριγενιαστῶν ἐκ τῆς νέας λαύρας ἀναχώρησιν. ἐν ᾧ σπηλαίῳ διάγοντος αὐτοῦ ἐγὼ ὁ ταπεινὸς πυκνῶς παρέβαλλον ... ἦν δὲ πάνυ προβεβηκὼς τὸν ἑκατοστὸν ἕβδομον πληρώσας ἐνιαυτόν,* (158 DE).

Zwei Jahre nach der Rückführung in die Höhle des seligen Chariton starb Cyriacus[1] 557: *Πρὸ δύο χρόνων τῆς αὐτοῦ τελευτῆς κατελθόντες οἱ πατέρες ἤγαγον αὐτὸν ... εἰς τὸ τοῦ μακαρίου Χαρίτωνος σπήλαιον πάνυ ...* (cp. 21 Anfang).

---

1) Nach V. S. 370 BC aber starb Nonnus am Tage des Ausbruchs der großen origenistischen Verfolgung, nämlich *Φευρουαρίῳ τῆς ἐνάτης* (lies *δεκάτης*) *ἰνδικτιῶνος*, also im Februar 547, da Cyriacus schon in seinem 100. Lebensjahre stand. Diekamps Bemerkung, er hatte das 99. Jahr schon vollendet, widerspricht dem klaren Wortlaut. Entweder ist ein *πεπληρωμένου* ausgefallen oder die Zahl der Jahre in *ρ'* zu verbessern.

Das rekapitulierende cp. 20 läßt den Cyriacus mit 18 Jahren nach der heiligen Stadt kommen, neun Jahre bei Gerasimus sich aufhalten, zehn Jahre im Kloster Euthyms und 31 Jahre in der Laura Suka verweilen: *ἦλθεν μὲν γὰρ εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν ἐτῶν ιη'. καὶ ἔμεινεν πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις Γεράσιμον ἔτη θ' καὶ ἐν τῇ τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου μονῇ ἔτη ι'. καὶ ἐποίησεν ἐν τῇ λαύρᾳ τοῦ Σουκᾶ ἐν διαφόροις διαπρέψας διακονίαις ἔτη λθ'.* Das ergibt die Jahre 466, 475, 485, 524. Die letzte Zahl hat sich uns oben auch ergeben. 148 D wird hingegen als Zeitpunkt der Ankunft in Palästina deutlich 465 bezeichnet, so daß sich 474, wie auch 148 EF bezeugt, für den Beginn und 484 für das Ende des Aufenthaltes im Euthymiuskloster ergibt. Dann muß freilich die Dauer der Anwesenheit im Sukakloster von 39 auf 40 Jahre ausgedehnt, *λθ'* in *ν'* verwandelt werden.

In der Fortsetzung *καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ Νατουφᾶ σκίλλας ἐσθίων ἔτη ε'. ἡσύχασεν δὲ καὶ εἰς Σουσακεὶμ ἔτη ζ' καὶ εἰς τὸ σπήλαιον τοῦ ἐν ἁγίοις Χαρίτωνος ἔτη ε' καὶ κατελθὼν πάλιν εἰς Σουσακεὶμ χρόνους η'* findet sich nicht die Erwähnung des Aufenthaltes im Rubakloster (152 D), die indessen nur zufällig an dieser Stelle unseres Textes fehlen kann, da ihn der Metaphrast gelesen hat (A. SS. 158 m)[1]. Erheblicher ist jedoch, daß die vorstehenden Zahlen einschließlich der fehlenden 5, zu 524 addiert, nur 554, nicht 555 ergeben. Die Etappen sind folgende: 529, 534, 541, 546, 554. Wie Diekamp (S. 66) auf 542 kommt: Er bewohnte daselbst vom Anfang des Jahres 542 an die berühmte Anachoretenzelle des heiligen Chariton, vermag man nicht einzusehen, es sei denn, daß er von 547 als festem Punkt ausgegangen ist; im übrigen wird sie durch nichts an die Hand gegeben. Daß 547, nicht 546 als Anfangsjahr des zweiten Aufenthaltes in Susakim zu gelten hat, ist so gut bezeugt, daß man irgendwo in den voraufgehenden Zahlen eine um 1 zu niedrige Angabe voraussetzen muß.

5. Die Vita Theodosii

Die kurze V. Th. enthält nur fünf chronologische Angaben, von denen die drei ersten allgemein gehalten sind. 105, 16/17: *ἦλθεν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα ἐπὶ τῆς βασιλείας Μαρκιανοῦ τοῦ Θεοφιλοῦς*, also

1) Cod. Vat. Gr. 1589 fol. 173 r hat tatsächlich: *καὶ ἐν τῷ ῥουβᾷ ἔτη πέντε.*

zwischen 25. August 450 und etwa 1. Februar 457, und χρόνους τοίνον ἑκατὸν πέντε ἐν ταύτῃ ἀγωνισάμενος τῇ ἐρήμῳ, 111, 7/8, nach besserer Überlieferung, wie Krumbacher[1] nachgewiesen hat, χρόνον τοίνον ἐτῶν πεντήκοντα ... das heißt von 479 ab. Fast hundertjährig, schied er aus dem Leben: ... πλήρης ἡμερῶν τὸν ἑκατοστὸν σχεδὸν τῆς αὐτοῦ ἡλικίας φθάσας ἐνιαυτόν (nach dem Cod. Vat. und Cod. Barb. bei Krumbacher). Demnach ist er 429 geboren, vielleicht 455 (!) nach Jerusalem gekommen und von 479 an Wüstenbewohner gewesen.

Theodosius starb, was wir auch aus V. S. 339 A B erfahren, κατὰ τὴν ἑνδεκάτην τοῦ Ἰανουαρίου μηνὸς τῆς ἑβδόμης ἰνδικτίωνος ἐν εἰκοστῷ δευτέρῳ μηνὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοφυλάκτου βασιλέως ἡμῶν Ἰουστινιανοῦ = 11. Januar 529.

Sein Nachfolger Sophronius vollendete sein Leben ἐπὶ ιδ' χρόνους καὶ δύο μῆνας ... μηνὶ μαρτίῳ κα' τῆς πέμπτης (lies ἕκτης) ἰνδικτίωνος = 21. März 543; auch hier die bemerkenswerte falsche Indiktionszahl wie in V. S.[2].

Das Geburtsjahr des Wynfrith-Bonifatius[3]

Von Dr. Franz Flaskamp, Münster i. Westf.

Bonifatius war noch nicht gar lange den Schwertstreichen der Mörder zu Dokkum in Nordfriesland erlegen, da beschloß eine Gesamttagung der südenglischen Kirche unter Führung des Erzbischofs Cuthberht von Canterbury, seinen Geburtstag wie auch den seiner Leidensgefährten Jahr für Jahr feierlich zu begehen[4]. Man dachte aber dabei an den

1) Krumbacher, Studien z. d. Legenden des hl. Theodosios. Sitz.ber. d. phil. u. hist. Klasse d. k. b. Akad. d. Wiss. z. München 1892, S. 251—255.

2) Vgl. Diekamp, S. 10, 13.

3) Diese Untersuchung entstand ungefähr gleichzeitig mit meiner Abhandlung „Zur Hessenbekehrung des Bonifatius" (Ztschr. f. Missionswissensch. 13, 1923, S. 135—152). Ich habe nunmehr den Gedankengang wie auch den Wortlaut erneut geprüft, in den Belegen auf das Wesentliche mich beschränkt.

4) Cuthberht (nach 5. Juni 754) an Bischof Lul von Mainz, ed. Michael Tangl, S. Bonifatii et Lulli Epistolae, 1916, S. 240 nr. 111: „in generali synodo nostra ... eius [sc. Bonifatii] diem natalicii illiusque cohortis cum eo martyrizantis insinuantes statuimus annua frequentatione sollemniter celebrare"; über Fehlerquelle (Mißverständnis) zu Willibaldi Vita S. Bonifatii c 8, ed. Wilhelm Levison, Vitae Sancti Bonifatii = SS. rer. Germ., 1905, S. 49 f. vgl. Franz Flaskamp, Die Missionsmethode des hl. Bonifatius = Zeitschr. f. Missionswissensch. 15, 1925, S. 30 Anm. 87.

Tag, wo er sterbend diese Welt verließ, für den Himmel „geboren“ wurde. Diesen Zeitpunkt kennen wir genau: es war die Morgenfrühe des 5. Juni 754, Mittwochs der Pfingstoktav[1]. Hier nun erinnerte sich auch die Kirche fortan ihres Blutzeugen. Doch seines Geburtstages und Geburtsjahres im bürgerlichen Sinne gedenkt selbst Wilbalds Vita S. Bonifatii, das älteste Bonifatiusleben, nicht. Und dabei schrieb der Mainzer Priester an St. Viktor Wilbald kaum ein Jahrzehnt nach des Heiligen Tode[2], angeregt und beraten durch trefflichste Gewährsmänner, Schüler und Mitarbeiter des Bonifatius selber[3]. Nutzte er denn nicht solch günstige Gelegenheit, die Lebensdaten des Meisters genau zu erfragen? Wie anderseits konnten die Bischöfe Lul von Mainz und Megingoz von Würzburg, da sie den Entwurf prüften[4], eine derart merkliche Lücke übersehen? Sie alle haben wohl, in mittelalterlicher Einstellung zum Leben, mehr der Züge des Heiligen als jener des Menschen geachtet. Und doch handelt es sich dabei nicht um eine müßige Frage. Vielmehr gewinnt die Forschung mit dem Alter des Wynfrith-Bonifatius einen Gesichtswinkel zur Beobachtung und Würdigung seiner jeweiligen Absichten und Taten. Nur so auch läßt sich ungefähr ermessen, wieviel er selbst und mit ihm die deutsche Mission im Blutbade von Dokkum verlor.

Bonifatius starb als alter Mann; darüber besteht kein Zweifel. Die Jahre und ihre Arbeit hatten seinen Körper ermattet und gebeugt, sein Haar gebleicht[5]. Schon länger quälte ihn eine Trübung der Augen und behinderte seine Lesung[6]. Zu Anfang der Regierung König Pippins wurde er gar durch ernsthafte Erkrankung im Wirken zeitweise völlig

1) Vgl. Michael Tangl, Das Todesjahr des Bonifatius: Zeitschr. f. hess. Gesch. u. Landesk. 37, NF. 27, 1903, S. 223—250; derselbe, Studien usw. I = Neues Archiv usw. 40, 1916, S. 788ff.; Gregor Richter, Bonifatiana IV („Todesjahr des hl. Bonifatius“): Fuldaer Geschichtsbl. 5, 1906, S. 129—149; Franz Flaskamp, Zur Hessenbekehrung usw., S. 149 Anm. 9; derselbe, Bonifatiusfragen = ZKG. 42, NF. 5, 1923, S. 440: 754 Juni 5. entsprechend der Fuldaer Überlieferung (gegen 755 Juni 5. nach Mainzer Ansetzung).

2) Zur Frist 763/65 vgl. Franz Flaskamp, Zur Hessenbekehrung usw., S. 138 Anm. 6; derselbe, Das Bistum Erfurt (= Zeitschr. für vaterl. Gesch. u. Altertumsk. 83, 1925, I S. 24 Anm. 1).

3) Cf. Willibaldi Vita Bonif. prol., ed. Wilh. Levison p. 1—4.

4) Cf. Vita IV. Bonif. auct. Moguntino c. 13, ed. Levison p. 104f.

5) Liudgeri Vita Gregorii c. 10, ed. Holder-Egger = MG. SS. XV, 1, 1887, p. 75: „successit sanctus Bonifatius idem archiepiscopus et martyr, quem oculis meis ipse vidi [sc. 753/54; cf. Eigilis Vita Sancti Sturmi c. 15, ed. Pertz 372] candida canicie et decrepita senectute et plenum virtutibus et vitae meritis“; ib. c. 7 p. 73: „... testatur sanctum martyrium eius peractum in diebus senectutis et iam tunc nimiae imbecillitatis corporis sui, dum in decrepita aetate positus, vivere in hoc mundo diutius non valeret“.

6) So muß er sich um Unzialhandschriften bemühen, weil er die verschlungenen Züge der Kursivminuskel nicht mehr entziffern kann; vgl. Bonifatius (742/46) an Bischof Daniel von Winchester, ed. Tangl S. 131 nr. 63: Bitte um Vermittlung eines solchen „liber prophetarum“ aus der Büchersammlung seines 717 verstorbenen einstigen Abtes Wynberht von Nutshalling-Nursling.

brach gelegt und an das nahende Ende gemahnt; er selbst wie seine Umgebung verkannten solche Boten des Todes nicht[1]. Bereits zwei Jahrzehnte früher (735) gesteht der Heilige seinem ehemaligen Klosterschüler Abt Dud im Insellande seinen körperlichen Rückgang und nennt sich dabei einen Greis[2]. Dieser Ausdruck legt die Vermutung von etwa sechzig Jahren nahe; alsdann wäre sein Geburtsjahr um 675 zu suchen[3].

Aber spricht nicht seine missionarische Entwicklung gegen eine solche Ansetzung? Soll Wynfrith im Frühjahr 716[4] als mehr denn Vierzigjähriger erst öffentlich zu wirken begonnen haben? Sein verborgenes Leben in der klösterlichen Stille von Exeter und Nutshalling-Nursling gewinnt damit eine ungefähr gleiche Ausdehnung wie die in vielen Taten uns bekannte Laufbahn des Missionars. — Aber auch Wynfriths seitheriges Leben war keineswegs ein Dasein in engsten Grenzen. Schon die Heimat führte ihn in eine gewisse Öffentlichkeit[5]. Er durfte dort sogar einmal im Auftrage einer südenglischen Kirchenversammlung mit dem Erzbischof Berhtwald von Canterbury unterhandeln[6]. Es war das wohl gelegentlich der Tagung von Brentford a. Themse, 15. Oktober 705[7]. Wynfrith begegnet hier bereits in priesterlicher Würde[8], hat also das dreißigste Lebensjahr, das kanonische Mindestalter der Weihe, überschritten[9]. Seine Geburt müßte danach zu spätestens Herbst 675 eingeordnet werden.

---

1) Bonifatius (752) an Abt Fulrad von St.-Denis, ed. Tangl S. 213 nr. 93: „ut illi [sc. Pippino regi] referas, quod mihi et amicis meis [veri] simile esse videtur, ut vitam istam temporalem et cursum dierum meorum per istas infirmitates cito debeam finire." Freilich lebte er noch einmal wieder auf; vgl. Dankbrief (753 vor Ende Mai) an König Pippin = ib. 233 nr. 107.

2) Bonifatius (735) an Abt Dud, ed. Tangl 58f. nr. 34: „recorderis patris tui iam nunc decrepiti et membris omnibus ad viam universae terrae vergentibus ... miserere iam senis Germanici maris tempestatibus undique quassantibus fatigati ...". — Zur Begriffsentwicklung cf. S. Isidori Hispalensis Etymolog., l. XI c. 2 v. 1—8, ed. JP. Migne PL. 82, 1850, S. 415f.

3) So schon Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands [3]I, 1904, S. 449 A. 3, folgend Gustav Schnürer, Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum. Bonifatius, 1909, S. 21; Michael Tangl, Die Briefe des heiligen Bonifatius (Geschichtschr. d. dt. Vorzeit, 2. Gesamtausg. Bd. 92), 1912, S. VI Anm. 1. — G[odefroi] Kurth, Saint Boniface[4], 1913, S. 3: gegen 680.

4) Cf. Willib. V. Bonif. c. 4, ed. Levison S. 15ff.; Bonifatiusbriefe (716), ed. Tangl S. 4—15. 18—21, nr. 9f. 13.

5) Cf. Willib. Vita Bonif. c. 2, ed. Levison S. 10f. u. Egburg (716) an Wynfrith, ed. Tangl S. 19 nr. 13: „non volvitur dies neque nox elabitur ulla sine memoria magisterii tui".

6) Cf. Willib. V. Bonif. c. 4, ed. Levison S. 13ff.

7) Vgl. Heinrich Boehmer, Zur Geschichte des Bonifatius = Zeitschr. f. hess. Gesch. u. Landesk. 50, NF. 40, 1917, S. 211f.

8) Willib. V. Bonif. c. 4, ed. Levison S. 13: „Cumque diutius mentem supra enumeratis virtutibus edomaret et de die in diem ad altiora bonorum documenta sub praedicto se presbiteratus gradu proveheret ...".

9) Willib. V. Bonif. c. 3, ed. Levison 12: „XXX aut eo amplius annorum habens aetatem, ... ad sacerdotalis officii gradum ... accessit" atmet noch durchaus den altstrengen Geist der angelsächsischen Kirche.

Diese Vermutungen nun bestätigt Wilbald. Er berichtet über eine dreijährige Zusammenarbeit des Bonifatius mit seinem northumbrischen Landsmann Wilbrord in Friesland, und zwar bald nach dem Tode König Ratbods (719) bis zu seinem Aufbruch nach Mitteldeutschland[1]. Ausgeschlossen, daß dieses gemeinsame Wirken drei volle Jahre umfaßt hat: spätestens Frühjahr/Sommer 721 muß Bonifatius von der Friesenmission geschieden und auf dem Landwege über Trier und Mainz zum Lahngau gezogen sein[2]. Nach Wilbalds Vorstellung indessen, und sie allein kommt hier in Betracht[3], erstreckte sich diese friesische Tätigkeit des Bonifatius über drei volle Jahre. Danach könnte die Trennung nicht vor Spätsommer 722 erfolgt sein. — Mit dieser Abkehr von Friesland handelte Bonifatius, nach Wilbalds Darstellung, nicht im ursprünglichen Sinne seines älteren Meisters: Wilbrord habe beabsichtigt, den seitherigen Mitarbeiter dauernd der Friesenbekehrung zu sichern, ihn jetzt schon zu seinem Chorbischof zu ernennen, mit seinem Ableben dann ihm das Bischofsamt von Utrecht und damit die Gesamtvertretung des friesischen Werkes zu überlassen. Dagegen aber habe Bonifatius mit allen Kräften sich gesträubt, als Gegengrund auch diesen vorgebracht, die Bischofsweihe könne er ohnehin noch nicht empfangen, da er das kirchlich vorgeschriebene Weihealter von fünfzig Lebensjahren nicht voll besitze[4]. Das heißt doch: damals näherte sich Bonifatius erst diesem Alter. Somit bietet sich hier eine obere Grenze für die zeitliche Einordnung seiner Geburt: nicht vor Spätsommer 672. — Tatsächlich hat Bonifatius dann aber am 30. November 722, nach Wilbalds Vorstellung indessen 723, durch Papst Gregor II. in Rom selbst die Bischofsweihe empfangen[5]. Da also eignete ihm jenes Alter; denn Wilbald beanstandet hier nicht. In der Zwischenzeit von Spätsommer 722 bis Herbst 723 müßte Bonifatius das fünfzigste Lebensjahr vollendet haben, und zwar wahrscheinlich erst im Jahre 723. So gelangen wir zu einer ziemlich engen Spanne: Wynfriths Geburtstag liegt zwischen

1) Cf. Willib. V. Bonif. c. 5, ed. Levison S. 23ff. — S. 24: „per tres instanter annos"; verlesen in Liudgeri Vita Gregorii c. 2, ed. Holder-Egger S. 67: „post tredecim annos in Fresonia peractae peregrinationis", anschließend Vita III. Bonif. c. 3, ed. Levison S. 81.

2) Vgl. Franz Flaskamp, Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius, 1926, S. 7ff.

3) Falls Willib. V. Bonif. c. 5 glaubwürdiger Bericht von Tatsachen, so genügte eine Errechnung und Beachtung der wirklichen Frist. Mit anderen Worten: hätte Bonifatius vor seiner Trennung von Wilbrord die unten Anm. 4 bezeichnete Äußerung tatsächlich getan, dann hätte er sie spätestens Frühjahr 721 getan. Aber es erscheint ausgeschlossen, daß er sie getan; vgl. Boehmer a. a. O. S. 197 ff.; Flaskamp, Missionsmethode, S. 99 f. So aber wird man fragen müssen: welchen Zeitpunkt stellte sich Wilbald vor als solchen, daß Bonifatius hätte sagen können, er besitze nicht voll das fünfzigste Jahr?

4) Willib. V. Bonif. c. 5, ed. Levison S. 24f.; ib. p. 24: „quoniam quinquagesimi anni iuxta canonicae rectitudinis normam necdum plene reciperet aetatem."

5) Vgl. Flaskamp, Hessisches Missionswerk, S. 34 f.

Spätsommer 672 und Herbst 673, und hier wohl im Sommer bis Herbst 673. Aber dieser Näherungswert 672/73 ist auch der äußerste, den Überreste und Überlieferung zu errechnen gestatten.

Immerhin genügt dieser Anhalt, das Wirken des Bonifatius einzuordnen in den Kalender seines Lebens und sein Planen und Handeln, seine Erfolge und Niederlagen mit zu verstehen aus dem jeweiligen Lebensalter. Den ersten missionarischen Versuch von Frühjahr 716 [1] unternahm Wynfrith also auf der Höhe des Lebens; Mannesmut und Manneskraft ließen den Fünfundvierzigjährigen Schwierigkeiten noch leicht überwinden und die Bahn freimachen zur großen Tat [2]. Staunenswert schnell gelang ihm denn auch, Frühjahr 722 bis Spätsommer 724, die Bekehrung der heidnischen Hessen [3]. Im Laufe seiner folgenden thüringischen Tätigkeit, die sich bis etwa 735 hinzieht [4], hebt aber bereits jenes ängstliche Fragen an, das sich im Alter bis zur Sorge um Kleinigkeiten des alltäglichen Lebens zuspitzte [5]. Man muß diese persönliche Unsicherheit begreifen aus dem Nachlassen der eigenen Kraft und Urteilszuversicht des Greises. Den Fünfundsechzigjährigen beunruhigt der Gedanke an das friesische Missionswerk: er möchte die mitteldeutsche Arbeit seinen bewährten Helfern anvertrauen, selber aber die Verkündigung im Gebiete der Zuidersee wiederaufnehmen [6]. Nach menschlichem Ermessen hatte er jetzt allen Anlaß, der Vollendung dieses Werkes jüngerer Jahre zu gedenken, wenn es nicht überhaupt unvollendet dem Nachwuchs überlassen werden sollte. Nach Abschluß der kirchlichen Ordnung Bayerns Herbst 739 erstrebte Bonifatius einen festen Metropolitansitz im Reiche Herzog Odilos, ähnlich einige Jahre später (745) die räumliche Festigung seiner erzbischöflichen Stellung in Austrasien (Köln-Mainz) [7]. Wer möchte dem siebzigjährigen Greise ein Sehnen nach ruhigeren Lebenstagen verargen! — Man schob ihn ab in das einfache Bistum Mainz; er blieb gelassen, schwieg zum Staatsstreiche Pippins von Herbst 747, diente sogar der weiteren Machtentwicklung des Arnulfingerhauses durch Unterstützung der Zachariasbotschaft und schließlich wohl auch mit persönlicher Salbung des neuen Frankenkönigs [8]. Es ist die Passivität des höchsten Alters,

1) Vgl. oben S. 341 Anm. 4.

2) Cf. Willib. V. Bonif. c. 5, ed. Levison S. 18ff.; über Empfehlungsbriefe Bischof Daniels von Winchester vgl. Flaskamp, Zur Hessenbekehrung usw., S. 146 Anm. 5; derselbe, Missionsmethode, S. 35 Anm. 129.

3) Vgl. Flaskamp, Hessisches Missionswerk, S. 31—76.

4) Zur zeitlichen Einordnung vgl. Flaskamp, Zur Hessenbekehrung usw., S. 140 Anm. 3f.

5) Als Zeugnisse vgl. Bonifatiusbriefe v. 22. Nov. 726 u. (Nov./Dez. 732) u. 4. Nov. 751, ed. Tangl S. 44—47. 49—52. 194—201, nr. 26. 28. 87: Kommunionempfang Aussätziger (S. 46), Krankheitsbekämpfung in kirchlich-klösterlichen Gemeinschaften (S. 46f.), Pferdefleischgenuß bei den Deutschen (S. 50), — Behandlung tollwütiger Tiere (S. 197f.), Zeit und Form erlaubten Speckessens (S. 199).

6) Vgl. Flaskamp, Hessisches Missionswerk, S. 85ff.

7) Vgl. ebda. S. 93f. 115—120.

8) Vgl. ebda. S. 121—129.

die andere handeln lassen muß, eine Unterstützung jüngerer Kräfte, nicht aber eine eigene Krafteinsetzung im Gegenspiel mehr gestattet.

Bei Dokkum verlor der Achtzigjährige das Leben, aber nicht mehr lange Lebensjahre. Man klagte um das jähe Ende des Greises [1], gewiß. Und doch würde ihm die Nachwelt nicht so viele „Denkmäler" errichtet haben, falls er in untätiger Altersruhe entschlummert wäre. Gerade der Martertod begründete nicht nur seine Verehrung, sondern vergrößerte auch noch sein Bild. Denn er gewährte der Täuschung Raum, der nun so gewaltsam beseitigte Apostel habe bei natürlichem Fortgang der Dinge in Friesland ähnliche Ergebnisse für Christentum und Kirche zeitigen können, wie er sie in Mitteldeutschland, lehrend und ordnend, aber in annähernd vier Jahrzehnten, gezeitigt hatte.

Innocenz III. als Schriftsteller und als Papst, ein Vergleich

Von Dr. Marie Florin, Berleburg

Außer Reden, Briefen und Dekretalen sind folgende Schriften Innocenz' III. überliefert: „Dialogus inter Deum et peccatorem", „Libellum de eleemosyna", „Encomium charitatis", „De sacrificio missae", „Commentarium in septem psalmos poenitentiales", „De quadripartita specie nuptiarum", „De eruditione principum" [2] und „De contemptu mundi, sive de miseria humanae conditionis".

Im allgemeinen läßt sich von diesen Schriften sagen: es spricht wenig Persönliches aus ihnen; was sie von dem Wesen ihres Verfassers erkennen lassen, ist ein scharfer und geschulter Verstand und ein ganz auf das Ethische gerichteter Wille. Nur eine vermag

1) Erzbischof Cuthberht von Canterbury (nach 5. Juni 754) an Bischof Lul von Mainz, ed. Tangl S. 239 nr. 111: „Non enim aliquando in memoria nostra obliterari possunt diversarum atque indefessarum tribulationum angores, quos ut viscera nostra vos ipsi cum Deo dilecto patre nostro beate memoriae Bonifatio martyre inter persecutores paganos et hereticos atque scismaticos seductores in tam periculosa ac ferocitate plena peregrinatione pro amore aeternae patriae longo tempore sustinebatis". — Bischof Milret von Worchester (etwa gleichzeitig) an Lul = ib. S. 243 nr. 112: „nuntium ad nos perlatum est triste beatissimum patrem [sc. Bonifatium] de ergastulo carnis ad superna migrasse ..."; ib.: „praesentis vitae amissum solacium [sc. Bonifatii] multis et amaris luximus lacrimis".

2) In Mignes Patrologia und in der Kölner Ausgabe der Schriften Innocenz' III. von 1552 nicht enthalten; nach „Pagii Breviarum Gestorum Pontificum Romanorum", 1729, Bd. 2, S. 130 nur handschriftlich in dem Kloster der hl. Justina in Padua.



ein lebendigeres Bild von seiner Persönlichkeit zu geben: es ist die zuletzt genannte, aus der Zeit vor seiner Erwählung stammende Schrift: „De contemptu mundi ...“[1]. Wenn man die Weltanschauung, die in dieser Schrift zum Ausdruck kommt, mit den Zielen und der Wirksamkeit des späteren Papstes vergleicht, so scheint es, daß hier ein unlösbarer Widerspruch besteht. Die Gegenüberstellung des Schriftstellers und des Papstes Innocenz wird somit zu einer Untersuchung der Frage: bedeutet der Augenblick der Erwählung des jungen Lothar von Segni zum Papst einen Bruch in seiner Entwicklung, das heißt: besteht in Wirklichkeit ein Widerspruch zwischen der Wirksamkeit des Papstes und den Anschauungen, die aus dieser Schrift seiner Jugend sprechen, oder stehen beide in einem tiefbegründeten inneren Zusammenhang?

1. „De contemptu mundi ...“[2] zerfällt in drei Hauptteile, die sich überschreiben lassen: I. Der Mensch und das Schicksal; II. Das Wesen des Menschen; III. Der Mensch und das Jenseits. Der leitende Gedanke ist immer, zu zeigen, wie elend und verachtungswürdig das menschliche Leben ist. Im ersten Hauptteil wird klargelegt, wie der Mensch von seiner Geburt an abhängig

1) Von der Entstehungszeit seiner Schrift sagt Innocenz selbst einmal, daß er sie als Kardinal unter Tränen geschrieben habe. 1191—1198 war Cölestin III. aus dem Geschlecht der Orsini Papst. Innocenz' Mutter Claricia war eine Römerin aus dem Stamme der Scotti, die mit den Orsinis in Feindschaft waren. Während der Regierung dieses Papstes scheint Lothar von Segni, der von Clemens III. zum Kardinal-Diakon ernannt war, weniger als vorher an den Geschäften teilgenommen zu haben, was seinen Grund wahrscheinlich in der Feindschaft der Geschlechter hatte. Lothar hielt sich in dieser Zeit meist auf den Gütern seines Hauses bei oder in der Stadt Anagni auf (vgl. Hurter a. a. O., 1. Bd., S. 46). Auch durch häufige Leiden wurde er in dieser Zeit zur Ruhe gezwungen. In der Zueignung an den Bischof von Porto heißt es: „Modium otii, quod inter multas angustias nuper ea, quam nosti, occasione captavi, non ex toto mihi praeteriit otiosum.“ Enthalten in „Opera D. Innocentii Pontificis Maximi, Ejus Nominis III ...“, Köln 1552.

2) ed. Migne: Patrologia 217, S. 701ff. — Eine Auseinandersetzung mit dieser Schrift Innocenz' ist F. F. Reinlein: „Papst Innocenz III. und seine Schrift De contemptu mundi, ein Beitrag zur Geschichte des Geistes im Mittelalter in nächster Beziehung zur Kultur der Renaissance und der Reformation“, Erlangen 1871. Reinlein betrachtet die Schrift als eine Opposition des mittelalterlichen Geistes, der nach Gemeinschaft strebt, gegen die beginnende individualistische Strömung der Renaissance, und er betont, im Gegensatz zu meiner im Eingang ausgesprochenen Ansicht, den ganz unpersönlichen Charakter der Schrift.

ist vom Schicksal als von einer unheimlichen Macht, die in mancherlei Gestalt bestimmend in sein Leben eingreift, und gegen die er wehrlos ist[1]. Im zweiten Hauptteil zeigt der Verfasser das Wesen des Menschen, und zwar, seiner Gesamteinstellung in diesem Buch entsprechend, nur von der negativen Seite. Das am häufigsten erwähnte menschliche Laster ist die Begierde nach Ehre, Macht und Reichtum. In dem Widmungsbrief an den Bischof von Porto[2], der der Schrift vorausgeht, heißt es: „. . . ad deprimendam superbiam, quae caput est omnium vitiorum, vilitatem humanae conditionis utcunque descripsi." Im dritten Teil wird das Schicksal des sündigen Menschen nach seinem Tode geschildert: die Verwesung der Leichen, die vergebliche Reue der Verdammten, die Strafen der Hölle und die Schrecken des Weltgerichts.

Der Sprache der Schrift ist ein feierlicher, getragener Rhythmus eigen; es liegt in ihr etwas wie Orgelklang[3].

Auffallend ist die Vorliebe für Allegorien und geheimnisvolle Deutungen von Stellen aus der hl. Schrift[4].

---

1) Einige hierfür bezeichnende Beispiele: Liber primus, cap. VI „Quare ... data est misero lux, et vita iis, qui sunt in amaritudine animae? (Job III). Felices illi, qui moriuntur, antequam oriantur. Prius mortem sentientes, quam vitam scientes." Cap. XV: „O quanta mortales augit anxietas, affligit cura, sollicitudo molestat, metus exterret, tremor concutit, horror obducit, dolor affligit, conturbat tristitia, contristat turbatio. Pauper et dives, servus et dominus, conjugatus et continens, denique bonus et malus. omnes mundanis cruciatibus affliguntur, et mundanis afflictionibus crucientur."

2) Enthalten in der Kölner Ausgabe von 1552.

3) Einige Beispiele: Lib. I, cap. XII: „Avis ergo nascitur ad volandum, et homo nascitur ad laborem (Job V). Cuncti dies ejus laboribus et aerumnis pleni sunt, nec per noctem requiescit mens ejus. Et quid hoc est nisi vanitas? Non est quisquam sine labore sub sole, non est sine defectu sub luna, non est sine vanitate sub tempore. Tempus est mora rerum mutabilium ... O quam varia sunt studia hominum, quam diversa sunt exercitia. Unus est tamen omnium finis, et idem effectus, labor et afflietio spiritus." — Lib. I, cap. VIII: „Perscrutentur sapientes, investigent alta coeli, lata terrae, profunda maris, et de singulis disputent de cunctis pertractent, discant semper aut doceant. Et quid ex hac occupatione nisi laborem et dolorem et afflictionem spiritus invenient?"

4) Z. B. Lib. I, cap. VII: „Omnes nascimur ejulantes, ut nostram miseriam exprimamus. Masculus enim recenter natus dicit A, femina vero E dicentes E vel A, quotquot nascuntur ab Eva. Quid est igitur Eva, nisi heu ha? Utrumque dolentis est interjectio, doloris exprimens magnitudinem. Haec enim ante peccatum virago, post peccatum Eva meruit appelari, ex quo sibi dictum audavit: In dolore paries (Gen. III). Non est enim dolor sicut parturientis ..." — Lib. II,

Die Schrift zeigt einen starken Einfluß scholastischer Studien. Manche Anregung hat Innocenz wahrscheinlich auch von dem damals vielgelesenen Buch des Boethius: „De Consolatione Philosophiae" empfangen; nach F. F. Reinlein[1] ist diesem Buch die Lib. II cap. 36 vorkommende Anekdote von einem alten Philosophen entnommen. Platonischer Anklang ist die weitverbreitete Vorstellung des Leibes als eines Kerkers der Seele: Lib. I, cap. XIX: „Sustinet [homo justus] saeculum tamquam exilium, clausus in corpore tamquam in carcere." — Lib. I, cap. XXI hat die Überschrift: „De carcere animae, quod est corpus." Am stärksten aber hat wohl die Lektüre der hl. Schrift gewirkt, vor allem des Buches Hiob und des Predigers Salomo, die unter den vielen angeführten Bibelstellen am häufigsten zitiert werden[2]. Von philosophischen Schriften der jüngstvergangenen Zeit mag Innocenz die Predigten Bernhards von Clairveaux gelesen haben, oder seine an Eugen III. gerichtete Schrift „De consideratione", in der es heißt (V. 1) „Unde interim absumus [i. e. a patria], et ubi sumus, vallis est et vallis lacrimarum." Oder die von gleicher Stimmung beherrschte Schrift des Hugo von St. Victor „De vanitate mundi libri tres" und die Schriften des Peter Damiani, in denen es an einer Stelle heißt:

cap. XLII: „... dicit Sophonias propheta (cap. I): ‚A prima porta (Jerusalems) exit clamor, et a secunda ululatus! Prima porta dicitur quando anima mala quam cito egreditur a corpore, tam cito rapitur a maliquis spiritibus ad aeterna supplicia; secunda porta dicitur, quando post diem judicii punientur in corpore et anima sine fine. Puniuntur enim mali in anima tantum in prima separatione corporis et animae, post judicium vero in anima et corpore punientur.' Unde dicitur: ‚Duplici contritione contere eos'" (Jerem. XVII). Ähnliche Stellen finden sich in den Schriften und Reden Innocenz' immer wieder. Vgl. Sermo: „In communi de uno martyre", Migne 217, S. 612f., worin eine lange allegorische Deutung der vier Hölzer und der Nägel des Kreuzes, der Lanze, der Dornenkrone usw. enthalten ist. Von der Schrift über die sieben Bußpsalmen sagt Fr. Hurter in seiner „Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen", 1834, 1. Bd., S. 491: „Es sind scharfsinnige Grübeleien über Zahlenverhältnisse, innere Einteilung und Formen: z. B. warum es gerade sieben seien, wie sich die Gleichheit und Verschiedenheit harmonisch durch dieselben verschlinge, was für eine Bedeutung in der Zahl der Verse eines jeden Psalmes liege, über ihre innere Einteilung".

1) A. a. O., S. 20.

2) Daneben werden auch Horaz (Lib. I, cap. 11, 18, 19; Lib. II, cap. 11), Ovid (Lib. 1, cap. 16, 26; Lib. II, cap. 26; Lib. III, cap. 9) und Juvenal (Lib. II, cap. 6) zitiert.

„Contemne igitur haec omnia, quia omnia contemnenda sunt, et de his omnibus fac sacrinam tuam, contemptum mundi“[1].

Nach alledem liegt es nahe, der Schrift einen persönlichen Charakter abzusprechen, wie F. F. Reinlein[2] es tut, und ihr gänzlichen Mangel an Originalität vorzuwerfen. So sagt zum Beispiel auch Hauck: „Dem vielgerühmten Traktat über die Verachtung der Welt fehlt es gänzlich an Originalität. Er enthält eindrucksvolle Stellen, aber sie sind nachempfunden.... Man hört keinen Weisen, der Schein und Wesen zu unterscheiden vermag, sondern einen Rhetor, der weiß, was Eindruck macht“[3]. Ähnlich lautet das Urteil Gerhard Fickers, der Innocenz' Schriften „nur scholastische und kompilatorische Schulleistungen“ nennt[4]. Dagegen urteilt Gaß: „Als eine aus Hiob und Kohelet geschöpfte Bibelstudie darf dieses merkwürdige Büchlein nicht angesehen werden; Erfahrung und Reflexion haben es eingegeben. Wir haben anzunehmen, daß ein scharf blickender, moralisch empfindlicher und durchaus richterlich entwickelter Charakter wie Innocenz, indem er sich von Schmerzenslauten umgeben fand, zu einer so studierten Anhäufung von Leidensbildern bewogen werden konnte“[5]. Wenn man die Schrift aufmerksam liest, wird man Gaß zustimmen, der annimmt, daß persönliche Erfahrung bei der Entstehung der Sehrift wesentlich wirksam war. Doch scheint mir aus einem die Schrift beherrschenden Grundton viel mehr, als aus dem Wortlaut hervorzugehen, daß die zugrunde liegende Erfahrung anderer Art ist, als Gaß annimmt: nicht das Miterleben von Leiden, die in seiner Nähe erduldet werden, scheint sie eingegeben zu haben, sondern eine Stimmung voll Feindschaft und Widerspruch gegen die den Verfasser umgebende Welt, die in Ehr- und Genußsucht dahinlebt und in Verblendung ihre Niedrigkeit nicht sieht[6]. Lib. I, cap. XXII:

1) Opp. ed. Cajetan Par. 1743, I, S. 151 (angeführt bei W. Gaß, Christliche Ethik I, S. 294).

2) Siehe oben S. 345, Anm. 2. 3) KG. Deutschlands IV, 1903, S. 684.

4) Handbuch der KG., hrsg. von G. Krüger, 2. T., S. 126.

5) Christliche Ethik I, S. 293.

6) Auch F. F. Reinlein betrachtet diese Stimmung des Gegensatzes zu der umgebenden Welt als das die Entstehung der Schrift veranlassende Moment; doch für ihn ist es nur die Stimmung des allgemeinen mittelalterlichen, nach Gemeinschaft strebenden Geistes, der sich auflehnt gegen die beginnende individualistische Kultur der Renaissance, ohne jede persönliche Färbung.

„Cogitationes variae sibi succedunt, et mens rapitur in diversa (Job XX). Tenent tympanum et Chitharam et gaudent ad sanitum organi, ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt“ (Job XXI). Hier glaubt man den jungen Kardinal zu sehen, wie er einsam und verschlossen durch die Gärten von Anagni geht, abseits von den lauten und fröhlichen Menschen seiner Umgebung, doch ihnen nicht innerlich fremd und abgewandt, sondern erfüllt von dem Wunsch, ihnen eine große Erkenntnis aufzuschließen, die ihn selbst ganz durchdringt. An einer Stelle zeichnet er ein Bild von dieser ihn umgebenden Welt: Lib. II, cap. XL:

„‚Universa vanitas omnis homo vivens‘ (Psal. XXXVIII). Quid enim vanius quam pectere crines, planare caesarium [das buschige Haupthaar glätten], tingere genas, ungere faciem, producere supercilia [die Augenbrauen]. ... Ut autem personae ornatum praeteream, ne malignius quam verius videat aliquos succensere, quid vanius quam ornare mensam mantilibus picturatis [mit buntgestickten Servietten], kultelis [kleinen Messern] ebore ornatis, vasis aureis et argenteis vasculis, scyphis [Bechern] et nappis, butalibus et gradalibus, sentellis et coclearibus fuscinulis [dreizackigen Gabeln] et solariis, bacillibus et urceolis [großen und kleinen Krügen], capsulis et flabellis [Fächern]. Quid prodest pingere cameras, ditare perticus [Türriegel], palliare [ausschlagen] vestibulum, substernere [belegen] pavimentum, componere lectum inflatum plumis [mit Federn aufgepolstertes Lager], apertum sericis, obductum cortinis, aut etiam canapeos?“

Wenn Innocenz, im zweiten Hauptteil der Schrift, von dem Wesen des Menschen spricht, glaubt man ebenfalls, herauszufühlen, daß es sich nicht um Gedachtes handelt, sondern daß er Menschen schildert, die er in seiner nächsten Umgebung gesehen hat. Es handelt sich dann fast immer um Eigenschaften wie Ehrgeiz, Hochmut, Machtgier und ähnliches (die leidenden Menschen fremd sein würden)[1]. — An manchen Stellen aber scheint es, als ginge dieser Kampf Innocenz' mit der Sündhaftigkeit seiner Umgebung in einen

1) Als Beispiel folgende Stelle: Lib. II, cap. XXVI: „Ambitiosus ... semper est pavidus, semper attentus, ne quid dicat vel faciat quod in oculis hominum valeat displicere, humilitatem simulat, honestatem mentitur, affabilitatem exhibet, benignitatem ostendit, subsequitur et obsequitur, cunctos honorat, universis inclinat, frequentat curias, visitat optimates, assurgit et amplexatur (heißt gut), applaudit et adulatur. ... Promptus et fervidus ubi placere recognoverit, remissus et tepidus ubi putaverit displicere. Improbat mala, detestatur iniqua, sed alia cum aliis probat et improbat ut judicetur idoneus, ut reputetur acceptus, ut laudetur ab hominibus, et a singulis approbetur.“

andern über, der ihn selbst im tiefsten anging. Wiederholt werden die Worte aus dem 1. Johannesbrief angeführt: „Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est" (1 Joan. 1)[1]. Und wenn auch das Folgende in der Hauptsache wieder aneinandergereihte Bibelstellen sind, so liegt doch in ihrer Auswahl und Interpretation etwas, das auf persönliches Erleben schließen läßt:

Lib. II, cap. XXXI: „Scriptum est enim: ‚Gentium omnia peccati est superbia' (Eccli. X), ‚Primogenita mors'. (Job XVIII). Haec enim inter ipsa verum primordia creaturam contra Creatorem erexit, angelum contra Deum, sed eum absque mora dejecit, quoniam in veritate non stetit, ab innocentia in peccatum, a deliciis in miserias a coelo empyreo in aerem caliginosum: Audi prophetam: Quomodo cecidisti de coelo, Lucifer, qui mane oriebaris? Corruisti in terram, qui vulnerabas gentes, qui dicebas in corde tuo: in coelum ascendam, et supra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti in lateribus aquilonis, et ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.' (Jsa. XIV) — ‚Tu signaculum similitudinis plenus sapientia et perfectus decore. In deliciis paradisi Dei fuisti. Omnis lapis pretiosus vestimentum tuum.... Tu cherub extentus et protegens, et posui te in monte sancto Dei. In medio lapidum ignitorum ambulasti, perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te. Peccasti, et ejeci te de monte sancto Dei. Elevatum est cor tuum in decore tuo, et in terram projeci te.' (Ezech. XXVIII) — Lib. II, cap. XXXII: ‚O superba praesumptio et praesumptuosa superbia, quae non tantum angelos Deo voluisti adaequare, sed etiam homines praesumpsisti deificare. ... Hinc ait Dominus ad prophetam: ‚Fili hominis, die principi Tyri, haec dicit Dominus Deus: eo quod elevatum est cor tuum, quasi cor Dei, et dixisti: Deus ego sum, cum sis homo, et non Deus, idcirco ego adducam super te robustissimos gentium, et interficiam te, et morieris in interritu occisorum.'" (Ezech. XXVIII).

Bei den Schilderungen von dem Wesen des Ehrgeizigen taucht an manchen Stellen die Vermutung auf: sollte es sich auch hier um ganz Persönliches handeln und in diesen Worten vielleicht eine schonungslose Selbstkritik liegen?[2]

Die Schrift „De contemptu mundi ..." ist also m. E. nicht als eine rein gedankliche und rhetorische Leistung anzusehen. Sicherlich spielt gedankliche Konstruktion eine große Rolle in ihr; doch lag diese Freude am Denken und die hohe Wertung des Denkens

1) Z. B. Lib. I, cap. IV und Lib. II, cap. XLI.

2) Lib. II, cap. XXVII: „... tanto damnationis inflammatur ardore, tanta libidine praesidendi, ut nec schisma abhorreat, nec scandalum formidet."



in der im Banne der Scholastik stehenden Zeit. In ihrem Wesentlichen aber beruht die Schrift auf innerem Erleben, wenn es auch nicht, wie Gaß annimmt, das Erlebnis des Mitleids mit der leidenden Welt ist; dieses würde nicht so stark in ihm gewesen sein und würde den Ton der Schrift kühler, formaler gelassen haben[1]. Es ist auch nicht der Trieb, der Welt zu entsagen um ihrer Nichtigkeit und Leidensfülle willen, wie der Titel glauben läßt. Es ist der Kampf mit der Sinnlichkeit der Welt, die der Verwirklichung einer großen Idee entgegensteht, einer Idee, die der Verfasser erst ahnt, die noch nicht in klar umrissener Gestalt in ihm lebendig geworden ist, und zugleich der Kampf mit der als dämonisch empfundenen Sinnlichkeit in seiner eigenen Brust, die das Gestaltwerden der Idee in seinem Innern hemmt und ihre Reinheit trübt.

2. 1160 oder 1161 wurde Lothar von Segni geboren. Er war also etwa 37 Jahre alt, als er am 8. Januar 1198 zum Papst gewählt wurde. Ein so jugendlicher Papst war eine große Seltenheit[2]. Doch Innocenz war trotz seiner Jugend eine einheitliche und geschlossene Persönlichkeit; denn er hatte bereits ein festes Ziel: er hatte sein Denken und Handeln in den Dienst einer großen Idee gestellt, die ihn ganz beherrschte, der Idee von der Weltherrschaft der Kirche und des Papsttums. Innocenz hat dieses Ziel nicht gesteckt; er fand es vor. Doch er gab ihm das

1) Daß Innocenz nicht ohne Mitleid war, dafür bringen die Gesta viele Beispiele: so etwa Gesta 143, 44 (Migne 214, S. CXCVI ff.): Er half mit Geld, Kleidern und Lebensmitteln den Armen und bei Hungersnot; er hatte Leute dazu angestellt, durch die Straßen zu gehen, und wo sie Not fanden, aus seinen Mitteln zu helfen; täglich wurden arme Kinder von seinem Tisch gespeist; er gründete ein Hospital und ein Findelhaus. Doch daß bei diesen Wohltaten, die Innocenz seiner Stadt Rom zuteil werden ließ, nicht nur Herzensbedürfnis, sondern auch ein gut Teil Berechnung mitsprach, betont L. Luchaire in seinem Aufsatz: „Innocent III et le Peuple Romain" (Revue Historique LXXXI): „Cette ardeure persévérante d'Innocent à défendre les intérêts de ses bourgeois était de bonne politique. Populaire dans la classe moyenne, it put mieux résister aux menées de la noblesse et des chefs du parti de l'autonomie." Auch tritt hierbei wieder seine Vorliebe für geheimnisvolle Deutungen und Zahlenmystik zutage, die einer aus reinem Herzensbedürfnis stammenden Wohltätigkeit fern sein würden: z. B. jeden Sonnabend wusch und küßte er 12 Armen die Füße und ließ jedem 12 Geldstücke reichen.

2) Das bekannte Urteil Walthers von der Vogelweide: „owê, der babest ist ze jung — hilf, herre, dîner christenheit".

Gepräge seiner Persönlichkeit: Nikolaus I. verband mit der Idee von der obersten Herrschaft des Papsttums vor allem das Ziel, in ethischer Hinsicht zu wirken; Gregor VII. wollte die Freiheit der Kirche vom Staat und die kirchliche Reform; für Innocenz faßt sich alles zusammen in dem einen Gedanken von dem päpstlichen Imperium und der Hoheit des Pontifikats; die päpstliche Weltherrschaft wird für ihn Selbstzweck. So klar und fest umrissen ist die Idee nicht von Anfang an in ihm lebendig gewesen. Vor seiner Erwählung scheint er die Herrschaft des Pontifikats noch vor allem im Geistigen gesehen zu haben, zunächst als Vorbild[1]; dann auch als Herrschaft im Geistigen. In der Schrift „De Sacro Altaris Mysterio"[2], die ebenfalls vor seiner Erwählung entstanden ist[3], heißt es Lib. I, cap. VIII: „De primatu Romani pontificis": „Omnibus autem apostolis Christus unum praeposuit, videlicet Petrum, cui totius Ecclesiae principatum ... commisit." In der Rede, die er an seinem Konsekrationstage hält (Sermo II „In consecratione pontificis maximi")[4] aber heißt es schon von der übermächtigen Hoheit des Pontifikats:

„Quis autem sum ego ... ut sedeam excellentior regibus et solium gloriae teneam? Mihi namque dicitur in Propheta: „Constitui te super gentes et regna ut evellas et destruas et disperdas et dissipes et aedifices et plantes (Jer. 1). ... Jam ergo videtis quis iste servus, qui super familiam constituitur, profecto vicarius Jesu Christi, successor Petri, Christus Domini, Deus Pharaonis: inter Deum et hominem medius constitutus, citra Deum, sed ultra hominem: minor Deo, sed major homine"; und am Schluß: „Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis."[5]

---

1) „De contemptu mundi ...", Lib. II, cap. XXXIV: „ut Petrus apostolorum princeps ait: ‚Non quasi dominantes in clero, sed forma [Norm, Vorbild] facti gregis ex animo' (Petr. V)". 2) Migne 217, S. 778.

3) Vgl. Gesta 2, Migne 214, S. XVII. 4) Migne 217, S. 657 f.

5) Spätere ähnlich lautende Sätze mit dem päpstlichen Anspruch auf Oberhoheit und Herrschaft brauchen hier nicht noch zitiert zu werden. Vgl. vor allem die klassischen Formulierungen: Migne 214, Reg. II, 209, S. 759. Reg. I, 401, S. 377 und Mirbt, „Quellen zur Geschichte des Papsttums", [4]1924, S. 178, Nr. 326. Wie Innocenz in der Zielangabe noch auf dem Boden der Überlieferung steht, geht aus einem Brief an den Erzbischof von Ravenna aus dem Jahre 1198 hervor: „Nusquam melius ecclesiasticae consulitur libertati quam ubi Ecclesia Rom. tam in temporalibus quam spiritualibus plenam obtinet potestatem". (Reg I. 27, Migne 214, S. 21). Hier wird also noch das überlieferte Ziel betont: Die Freiheit der Kirche.

Die hier laut werdenden päpstlichen Ansprüche und die darauf beruhende päpstliche Politik Innocenz' III., die hier im einzelnen nicht zu schildern ist, stehen nach dem Urteil der historischen Forschung im stärksten Widerspruch zu den oben entwickelten Anschauungen des jungen Schriftstellers Lothar von Segni und werden von „De Contemptu mundi" aus als ein unlösbares psychologisches Problem angesehen. So sagt Ottokar Lorenz: „Wer hätte am Beginn des Jahrhunderts sagen können, daß der kleine, kaum 40jährige Mann in Rom, der ein Buch geschrieben über die Verachtung der Welt, mit durchdringendem Witz und asketischem Geist sich über die Erbärmlichkeit der irdischen Dinge erhob und den Menschen von seiner Geburt bis zu seinem Tode durch alle Lagen des Lebens begleitet hat, um zu zeigen, wie nichtig doch dieses ganze menschliche Treiben sei, daß dieser selbe philosophische Verächter der Welt an einer weltbeherrschenden Politik so viel Geschmack finden und dieselbe so musterhaft durchführen werde, daß er dem Jahrhundert seinen Stempel aufdrücken konnte."[1]

Wir haben oben die Schrift „De contemptu mundi ... ihrem eigentlichen Gehalt nach zu erfassen gesucht. Es ergab sich: sie war nicht aus einer Stimmung der Weltflucht erwachsen, sondern aus einer Stimmung des Kampfes mit der Sinnlichkeit der Welt um die Verwirklichung einer Idee. Wenn wir uns nun die Laufbahn des Papstes vergegenwärtigen, so wird klar: das ist der Punkt, in dem die Anschauungen und das Streben des Schriftstellers und des Papstes zusammenhängen. Das Ziel war hier wie dort das gleiche: um der Idee willen die Welt zu unterwerfen. Wir sahen freilich ferner: der Kampf mit der Sinnlichkeit der Welt war zugleich ein Kampf mit einer als dämonisch empfundenen Sinnlichkeit in seiner eigenen Brust, die das Gestaltwerden der Idee zu ihrer vollen Reinheit hemmte. Hiermit gewinnt die Frage die Gestalt: Ist es Innocenz gelungen, den Dämon, mit dem er kämpfte, als er „De contemptu mundi ..." schrieb, auch dann noch zu überwinden, als er Papst wurde, d. h.: hat er als Papst aus gewöhnlicher Ehr- oder Herrschsucht gehandelt, oder hat er für die Herrschaft der reinen Idee gekämpft?

1) „Deutsche Geschichte im 13. u. 14. Jahrhundert", 1863, S. 17.

Über die Persönlichkeit Innocenz', seine Wirksamkeit als Papst und die Reinheit seiner Motive bestehen Urteile von ganz entgegengesetzter Art. Der gleichzeitige englische Geschichtschreiber Matthäus Parisiensis sagt in seiner Chronik:

„Johannes rex Anglicae noverat et multiplici dixerat experientia, quod Papa super omnes mortales ambitiosus erat et superbus, pecuniaeque sitios insatiabilis et ad omnia scelera pro praemiis datis vel promissis cereum et proclivem.“ (p. 170)[1].

Doch wir können von Johann ohne Land, der sich wie kaum ein anderer dem starken Herrscherwillen des Papstes beugen mußte, kein objektives Urteil erwarten. Demgegenüber urteilen die Gesta:

„Multae revelationes factae sunt viris religiosis de ipso, quas scribere praetermittimus, quoniam et ipse nolebat huius modi praesagia indicari“,[2]

woraus hervorgeht, daß er nicht nach persönlichem Ruhm gestrebt hat. Auch spätere Darstellungen widersprechen sich in ihrem Urteil.

Als Beispiele positiver und negativer Beurteilung seien nur Hurter[3] und Hauck[4] genannt. Mag die Beurteilung günstig oder ungünstig ausfallen, es bleiben hier Widersprüche bestehen, über die man nicht hinwegsehen kann. Die Mittel seiner Politik sind nicht immer moralisch unanfechtbar gewesen[5]. Dazu kommt eine gewisse Härte, die oft aus seinen Taten und Worten spricht, als

---

1) Angeführt bei Hurter a. a. O. Bd. 2, S. 748, Anm. 537.

2) Angeführt bei Hurter a. a. O. Bd. 2, S. 694, Anm. 211.

3) z. B. a. a. O. Bd. 2, S. 692 ff.

4) z. B. a. a. O. S. 689 f.

5) Hauck wirft ihm z. B. vor, daß er auch an die schlechten Eigenschaften der Menschen appelliert habe, wenn er dadurch sein Ziel besser erreichen konnte; er beruft sich auf Reg. super neg. imp. 55, S. 1055; Reg. III, 23, S. 901; VII, 228, S. 549 u. a. (zitiert nach Migne.). So appelliert er auch in den Briefen, in denen er die deutschen Fürsten auffordert, Otto zum König zu wählen, an ihre Habsucht, die Eigenschaft, die er in „De contemptu mundi ...“ zu den verwerflichsten Lastern rechnet. Es fehlt seiner Politik oft innere Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit: in Italien trat er als Verteidiger der nationalen Freiheit auf, in Deutschland als der der Freiheit der Fürsten. Einmal beauftragt er den Bischof von Cambrai, Otto IV., dessen kirchlicher Gesinnung er nicht traut, zu beaufsichtigen (M. 216, Reg. de neg. imp. 172, S. 1158), und zugleich bezeichnet er ihn als „den Mann nach meinem Herzen“ (Reg. super neg. imp. 179, S. 1162). Er scheute nicht vor Mitteln zurück, die das religiöse Empfinden verwirren mußten, wie z. B. die Lösung vom Eid im Kampf mit Markwald von Anweiler.

hätte die ihn ganz beherrschende Idee das warme menschliche Gefühl in ihm erstarren lassen[1].

Mit einer Beurteilung, die von religiösen und moralischen Gesichtspunkten ausgeht, werden wir also nicht dahin gelangen können, ein geschlossenes Bild von der Persönlichkeit Innocenz' zu gewinnen. Doch es gibt einen Weg, der zu einer Beantwortung der Frage, von der wir ausgingen, führen kann. Die Verbindung von Weltverneinung und Weltbeherrschung, die in der überragenden Persönlichkeit Innocenz' eine besonders starke Ausprägung bekommen hat — die beiden Seiten des Gegensatzes werden hier betont durch die Schrift „De contemptu mundi ..." einerseits und die siegreiche Weltherrschaftspolitik seines Pontifikats anderseits, charakterisiert das mittelalterliche Papsttum überhaupt. Wie Ottokar Lorenz diese Verbindung bei Innocenz als Widerspruch empfunden hat, so sehen andere Historiker hier in der Geschichte des Mittelalters überhaupt ein unlösbares Problem. Ranke zum Beispiel sagt über das Zeitalter Gregors VII.: „Wunderbare Physiognomie jener Zeiten, die noch niemand in ihrer ganzen Fülle und Wahrheit vergegenwärtigt hat! Es ist die außerordentlichste Kombination von ... geistlichem und weltlichem Wesen ... zuweilen erscheinen beide in dem nämlichen Moment.... Ein Widerspruch, der jenen religiösen Staat durchaus erfüllt und sein Wesen bildet"[2]. Und Giesebrecht meint, daß „in einem Weltregiment von einem Standpunkt gleichsam außer der Welt ein unlösbarer Widerspruch" lag[3]. Andere wieder finden eine Lösung des Problems, indem sie „gerade die transzendent asketische Lehre der Kirche, welche bisher als Widerspruch gegen die hierarchische Politik galt, als deren eigentliche Ursache" erkennen. So H. von Eicken in seinem Buch „Geschichte und System der mittelalterlichen Welt-

1) Hurter I., S. 233 führt z. B. folgenden Trostbrief des Papstes an Friedrich von Sizilien nach dem Tode seiner Mutter an: „Mögest Du alle Traurigkeit ablegen und Dich freuen im Herrn, der Dir statt eines weltlichen einen geistigen Vater und bei dem Tode der Mutter die mütterliche Sorge der Kirche bereitete", und vorher: „Gott ersetzte dir den Verlust des Vaters durch einen würdigeren Vater." In Wirklichkeit hat er sich aber nie mit warmer menschlicher Anteilnahme um das Ergehen und die Entwicklung des jungen Königs gekümmert.

2) „Die röm. Päpste in den letzten 4 Jahrhunderten", Bd. 1, S. 22.

3) „Geschichte der dtsch. Kaiserzeit", Bd. 4, S. 367.

anschauung". Er geht davon aus, „daß die beiden in der Kirche des Mittelalters sich mit gleicher Macht hervordrängenden Bestrebungen der Weltverneinung und Weltbeherrschung, welche doch völlig entgegengesetzter Natur zu sein und sich gegenseitig auszuschließen scheinen, ihrem Wesen und Zweck nach eins waren,... daß die Machtansprüche der mittelalterlichen Hierarchie ihren Grund ... in der Logik des religiösen Systems hatten."[1] Er erkennt diese Verbindung von Weltverneinung und Weltbeherrschung als in der Idee der römischen Kirche gegeben: indem die weltverneinende Sittenlehre wieder in die Welt zurückkehrte, insofern die Kirche als die sichtbare Wirklichkeit des Göttlichen, als das Reich Gottes auf Erden, und der höchste Bischof derselben als der Stellvertreter Gottes anerkannt wurde[2]. Für einen aus dieser Verbindung sich ergebenden innersten Wesenszug der mittelalterlichen Hierarchie findet von Eicken die feine Formulierung: „Der der Physiognomie des Mittelalters tief eingeprägte Schmerzenszug der Weltverneinung war das völkergeschichtliche Reflexbild des am Kreuze sterbenden Erlösers, in welchem das Mittelalter das ideale Vorbild des menschlichen Lebens gefunden hatte. Der Schmerzenszug der von der religiösen Idee der Kirche verneinten Sinnlichkeit gestaltet das weltherrschaftliche Imperium des mittelalterlichen Gottesstaates zu einem Passionsbild."[3]

Das Bild, das wir uns von Innocenz als Papst machen können, nach der Überlieferung seines Wirkens und nach Briefen, Reden und gelegentlichen Äußerungen, hat bei aller Größe etwas Starres, Gewaltsames. Eine Erklärung hierfür ist die Größe der Idee, die in ihm lebte und der daraus für ihn entstehenden Aufgabe. Doch vielleicht war es das nicht allein. Vielleicht war sein ganzes Leben zugleich mit dem äußeren Kampf gegen die Feinde der kirchlichen Weltherrschaft ein innerer, und wurde er erst in einem unerbittlichen Kampf gegen sich selbst so hart und fremd unter den Menschen, daß er zum Maßstab seines Handelns nicht mehr das Relative, menschlich Gegebene nahm, sondern das Absolute der Idee. Das machte sein Handeln so unbedingt folgerichtig und

1) Vorwort, [2]1913.

2) S. 313.

3) S. 347.

konsequent und unter Umständen unbedenklich, wie es ihn zum Siege führte; doch es ließ ihn auch den Wert von Theorien und Konstruktionen überschätzen einer unberechenbaren Wirklichkeit gegenüber, die einst sein kunstvoll errichtetes Gebäude in den Grundfesten erschüttern sollte. Wenn dieser Kampf mit der Sinnlichkeit, die in ihm selbst lebendig war, mit der als dämonisch empfundenen, die Reinheit der Idee, für die er leben wollte, trübenden Ehr- und Herrschbegierde, nicht zu ihrer endgültigen Vernichtung führte, sondern ständig im Verborgenen nebenherging, und wenn ihm dabei formende Kräfte entwuchsen, die dem Weltherrschaftskampf der Kirche unter Innocenz III. sein besonderes Gepräge gaben und zugleich den charakteristischen Zug im Wesen des Papstes selbst bestimmten, so ergibt sich ein einheitliches und geschlossenes Bild von der Persönlichkeit Innocenz': Das Wesen des Verfassers von „De contemptu mundi ..." und des Papstes fällt nicht in einen Gegensatz auseinander, sondern das eine bedingt das andere. Vielleicht kann man sagen: wenn eine große Idee, um wirksam zu werden, sich in einer Menschengestalt verkörpert, dann ist Innocenz III. die Verkörperung der hierarchischen Idee des Mittelalters, so wie sie von H. von Eicken charakterisiert worden ist. Auch für ihn gilt, daß der Gegensatz von Weltverneinung und Weltbeherrschung, d. h. von Innocenz als Schriftsteller und als Papst, nur ein scheinbarer ist: die verneinte Welt wird das Objekt der für die Kirche beanspruchten Weltherrschaft und die verneinte Weltlichkeit des eigenen Wesens wird zum treibenden und formenden Prinzip in der Politik des Papstes; auch sein Wesen trägt den Schmerzenszug der von der Idee verneinten Sinnlichkeit, und auch sein Geschick gestaltet sich, in Kampf, Überwindung und Sieg, zu einem Passionsbild.

Die Gründung des französischen Bistums Pamiers im Zusammenhang mit dem Streite zwischen Philipp dem Schönen und Papst Bonifaz VIII

Von Dr. A. **Baumhauer**, Waldshut (Baden)

In meiner Arbeit über Philipp den Schönen und Bonifaz VIII. in ihrer Stellung zur französischen Kirche[1] habe ich an einer Anzahl von Fällen die unwürdige Abhängigkeit des französischen Episkopates vom Könige dargelegt, die dann im Jahre 1303 während des großen Kampfes zwischen Papst und König zum offenen Abfall vom Papste führte. Die Mehrzahl der Bischöfe gab damals die Erklärung ab, den König und seine Familie selbst gegen den Papst schützen zu wollen. Wilhelm von Plaisians konnte in Gegenwart der Prälaten des Reiches und ohne Widerspruch von ihrer Seite Bonifaz als Usurpator bezeichnen, ja, ihm die allerschlimmsten Verbrechen vorwerfen. So rächte sich das Entgegenkommen Bonifaz VIII. gegenüber den Wünschen Philipps in Bezug auf die Person der Bischöfe, ein Entgegenkommen, das der Papst allerdings nur im Hinblick auf politische Vorteile bewiesen hatte. Unter den wenigen Bischöfen aber, welche die Partei des Papstes ergriffen, zeichnete sich vor allen andern Bernhard Saisset, Bischof von Pamiers, aus. Er selbst hatte allerdings vom König manches Unrecht erdulden müssen, und dies erklärt dann auch die schroffe Art, mit der Saisset Philipp bei der Verteidigung der päpstlichen Rechte entgegentrat. In manchen Zügen gleicht der Charakter dieses streitbaren Kirchenfürsten demjenigen Bonifaz' VIII. Wie die Person des Bischofs Saisset, so sind die Anfänge des südfranzösischen Bistums Pamiers überhaupt aufs engste verquickt mit der Entstehung des folgenschweren Konfliktes zwischen König und Papst; gerade in der Gründungsgeschichte dieses Bistums haben wir ein getreues Spiegelbild der Motive, die zu Ende des 13. Jhds. die päpstliche Politik beeinflußten.

---

1) Dissertation, vorgelegt der philosophischen Fakultät zu Freiburg i. Br, 1920. Druck von K. Heun, Freiburg.



1.

Seit der Mitte des 11. Jhds. stand das Land der Umgebung von Pamiers im Bistume Toulouse unter der Herrschaft der Grafen von Foix. Um die Mitte des 10. Jhds. war eine Abtei Pamiers zu Ehren des heiligen Antoninus gegründet worden, über die nun die Grafen von Foix die Schutzherrschaft ausübten. Wie üblich erlaubten sich die Grafen dem Kloster gegenüber allerlei Widerrechtlichkeiten; es kam zur Verletzung des klösterlichen Gebietsstandes durch die Vögte. Eine Besserung der Beziehungen zwischen Abtei und Schutzherren trat im 12. Jhd. ein. Es kam zu befriedigenden Verhandlungen zwischen dem Grafen Roger II. von Foix und dem Abte, wobei die Rückgabe der dem Kloster im Laufe der Jahre entfremdeten Gebiete bestimmt wurde. Die Abtei übergab dem Grafen zum Dank für sein Entgegenkommen das Schloß Pamiers mit seinen Befestigungen und ernannte ihn zum Beschützer der Stadt. Außerdem wurde ihm der Anteil an gewissen Rechten und Einkünften gewährt. Dieser Teilungsvertrag oder „acte de paréage“ sicherte dem Grafen nun den überwiegenden Einfluß in Pamiers. Im 12. und 13. Jhd. wurden die „paréages“ zu einem beliebten Mittel, um der Gewalt der Kronvasallen oder des Königs in Kirchen und Klöstern Eingang zu verschaffen. Besonders unter Philipp dem Schönen wurden die „paréages“ häufig angewandt, wobei der König einen Abt oder Bischof mit seinem Besitztum unter seinen besonderen königlichen Schutz nahm und hierfür einen Teil der diesem zustehenden Rechte erhielt.

Die auf Grund des Teilungsvertrages in Pamiers hergestellte Ruhe dauerte nicht lange an. Neue Streitigkeiten entstanden zwischen Schutzherren und Abtei während der Albigenserkriege zu Beginn des 13. Jhds. Der Abt wurde vertrieben und bot hilfesuchend die Schutzherrschaft dem Grafen Simon von Montfort an. Seit 1222 aber residierten die Grafen von Foix wieder in Pamiers; die Abtei mußte alle einst in dem Teilungsvertrage von den Grafen erworbenen Rechte bestätigen. Dies geschah 1232, nachdem der Graf Roger-Bernhard versprochen hatte, sich in Zukunft genau an die Bestimmungen des Vertrages zu halten.

In den sechziger Jahren des 13. Jhds. entbrannte der Streit zwischen Graf und Abt von neuem. Zum Abt in Pamiers war 1267 Bernhard Saisset (auch Saxeti, Seicheti oder Saisseti geschrieben)

gewählt worden. Er war der Sohn eines Ritters aus der Diözese Toulouse und zuletzt Kanzler des Bischofs von Toulouse, ein eifriger Verteidiger seiner Kirche gegen die weltliche Gewalt. Er sah den Unwert der von dem Grafen stets von neuem gebrochenen Verträge ein, zerriß das Band, das die Abtei mit dem Grafen von Foix verknüpfte, und bot im Jahre 1269 dem Könige von Frankreich die Schutzherrschaft über Abtei und Stadt, das „paréage“ an. Schon Papst Clemens IV. hatte König Ludwig IX. gebeten, um der Ehre der römischen Kirche willen die Stadt Pamiers unter seine Obhut zu nehmen und vor den Gewalttätigkeiten der Grafen von Foix zu schützen[1]. Nun schloß der Abt also mit König Philipp III. einen Schutzvertrag auf eine bestimmte Reihe von Jahren ab. Philipp zog mit einem Heere gegen den Grafen Roger-Bernhard, der sich durch hochverräterische Verhandlungen mit dem König von Aragon vergangen hatte, und nahm ihn gefangen. Es gelang aber dem Grafen später, des Königs Gunst zurückzugewinnen; zur Belohnung für sein tapferes Verhalten auf dem Kriegszug gegen Aragon verlieh Philipp III. dem Grafen von Foix zu Villanueva am 21. September 1285 „jura regia in villa Appamiae“, d. h. wieder das „paréage“ in Pamiers, das der König selbst nur auf Grund des Vertrages mit Bernhard Saisset erhalten hatte[2]. Das war nun eine Gewalttätigkeit der Kirche gegenüber; über den Kopf des Abtes hinweg verfügte der König über Rechte, deren Übertragung doch nur ersterem zustand. Die Sache war für Abt Bernhard um so unerträglicher, als er den Grafen Roger-Bernhard, den er einst mit allen Mitteln aus dem „paréage“ herausgedrängt hatte, als seinen persönlichen Feind betrachten mußte.

Am 26. Oktober 1285 bestätigte König Philipp der Schöne die von seinem Vater widerrechtlich erfolgte Verleihung des Schutzrechtes über Pamiers an den Grafen von Foix, und am 11. November erkannte die Stadt Pamiers denselben als ihren Schutzherren an[3]. Auch den Abt suchte der Graf zur Anerkennung seines „paréage“ zu bewegen. König Philipp der Schöne schreibt

1) L. Tosti, Storia de Bonifazio VIII, 1886, in franz. Übersetzung: Histoire de Boniface VIII. et de son siècle. Von Marie Duclos I, S. 274.

2) Ad. Baudouin, Lettres inédites de Philippe le Bel, 1887, S. 125 ff.

3) De Vic et Vaissette, Histoire générale de Languedoc IV, 1872—92. S. 845 ff.



dem Abte am 30. Januar 1293, er solle mit dem Grafen Frieden schließen, und am 17. Juni 1294 befiehlt er dem Seneschall von Carcassonne, den Abt und die Domherren von Pamiers zu einem Vergleich mit Roger-Bernhard von Foix zu veranlassen, andernfalls solle er sie vor das Parlament laden [1]. Im Februar 1295 gibt König Philipp dem Seneschall von Carcassonne den Auftrag, die königliche Garnison im Schlosse zu Pamiers zu entfernen und dieses dem Grafen zu übergeben, mit der Mahnung an letzteren, sich jeder Gewalttat dem Abte gegenüber zu enthalten. Abt Bernhard hatte sich zum Papst begeben und ihn um seine Unterstützung angefleht, worauf Bonifaz VIII. Philipp dem Schönen Vorhaltungen machte über diesen Eingriff in die Rechte der Kirche und ihn aufforderte, durch Entfernung des Grafen von Foix aus Pamiers das begangene Unrecht wieder gut zu machen [2]. Aber der König dachte nicht daran, seinen Erlaß rückgängig zu machen, und der Graf von Foix ließ sich im Vertrauen auf den Schutz des Königs durch die Strafandrohung Bonifaz' nicht schrecken. So verhängte nun Bonifaz im Juli 1295 die Exkommunikation über den Grafen und über die Stadt Pamiers das Interdikt. Der Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in Pamiers hatte seinen Höhepunkt erreicht.

2.

Am 23. Juli 1295 errichtet Papst Bonifaz zu Pamiers ein neues Bistum und ernennt Abt Bernhard Saisset zum ersten Bischof [3]. Am gleichen Tage gibt er der Diözese eine Reihe von Privilegien und teilt die Ernennung Saissets dem König sowie dem Kapitel und Volke des neuen Bistums mit. Der Abt wird zu Anagni am 23. Juli 1295 durch den Kardinalbischof von Tuskulum geweiht, und am 16. September 1295 befiehlt Bonifaz dem Metro-

1) Ad. Baudouin a. a. O., S. 131 ff.

2) Regesten Bonifaz' VIII., hrsg. von Digard, Faucon und Thomas, 1881 ff., nr. 161 und 162.

3) Potthast, Regesta pontificum romanorum, 1875, nr. 24 148. — Reg. Bon., nr. 411. Siehe auch Muratori, Rerum italicarum scriptores praecipui III, pars I, p. 670 und pars II, p. 435. 1723—51. — In der Lebensbeschreibung Bonifaz' VIII. von Bernhard Guidonis lesen wir zum Jahre 1296: „Idem Bonifacius fecit et erexit villam Apamiensem in novam civitatem, constituitque ibidem in abbatia sancti Antonini canonicorum regularium esse in perpetuum ecclesiam cathedralem, Bernardum Saysseti abbatem instituens primum episcopum in eadem."

politen des neuen Bistums, dem Erzbischof von Narbonne, sowie einem Archidiakon und einem Domherrn, den neuen Bischof in seine Kirche einzuführen und ihm deren Einkünfte zukommen zu lassen[1]. Als Kathedralkirche wird ihm die zwei Kilometer von Pamiers entfernte Martinskirche angewiesen und sein Einkommen genau festgelegt[2]. Der ganze südliche Teil des Bistums Toulouse wird von diesem losgelöst und aus ihm die neue Diözese hergestellt.

Wie läßt sich nun diese Errichtung des Bistums Pamiers durch den Papst erklären?

Nach Bonifaz' Äußerung erfolgte die Teilung des Bistums Toulouse, weil dasselbe wegen seiner Ausdehnung nicht gehörig verwaltet werden könne und auch reich genug sei, um die Ausstattung eines zweiten Bistums zu bestreiten. Papst Bonifaz sagt, er führe mit der Teilung nur den Plan Clemens IV. durch, der erkannt habe, daß das Bistum Toulouse zu umfangreich sei, als er noch Erzbischof von Narbonne gewesen sei „illarum partium notitiam plenam habens"[3]. Im Jahre 1317 gibt Papst Johann XXII. bei der Errichtung des Bistums Castres einen ähnlichen Grund an. Warum aber mußte die Erhebung Pamiers zum Bistum gerade zu der Zeit erfolgen, da der Papst und der neuernannte Bischof im schärfsten Kampfe mit den dortigen weltlichen Gewalten lagen und auch das Verhältnis des Königs zum Papste und Saisset äußerst gespannt war? War doch auch Philipp von dem Plane der Errichtung eines neuen Bistums in seinem Reiche überhaupt nicht unterrichtet! Wahrscheinlicher als der Grund, den Bonifaz VIII. für die Gründung des Bistums Pamiers angibt, ist die Annahme, daß es sich hierbei um eine Art von Demonstration handelte, durch welche der Papst sowohl dem König wie dem Grafen von Foix die Macht und Unabhängigkeit der Kirche vor Augen führen wollte. Es sollte ein Versuch sein, in der französischen Kirche frei zu schalten ohne Rücksicht auf weltliche Gewalt, es sollte ein Vorstoß sein zur Zurückdrängung des Einflusses des Königs in kirchlichen Angelegenheiten, und endlich sollte Saisset, „quem in intimis Bonifatii

1) Reg. Bon., nr. 412 und Potthast, nr. 24185.

2) Gallia christiana XIII, Instrumenta 98.

3) Mémoires de l'académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse, 7ième série, tome V, 1873. Fons, Évêques de Pamiers, S. 67.



extitisse volunt", seinem Feinde, dem Grafen von Foix, in Pamiers durch den Glanz seiner neuen Würde überlegen sein. Noch aber sollte der frühere Abt Bernhard Saisset nicht als Bischof in Pamiers einziehen!

In ihren Rechten wurden durch die vom Papst allein vorgenommene Errichtung des Bistums Pamiers folgende Parteien gekränkt und geschädigt: der König, der Erzbischof von Narbonne als Metropolit und der Bischof von Toulouse, der einen wichtigen Teil seiner Diözese abtreten mußte. Welche Stellung nahmen nun diese Parteien dem neuen Zustande gegenüber ein?

König Philipp mußte sich schon durch den Umstand verletzt fühlen, daß Bonifaz gerade jenen Prälaten auszeichnete, dessen Ehrgeiz und energische Verteidigung seiner Rechte gegenüber den Eingriffen der weltlichen Gewalt ebenso bekannt waren wie seine völlige Hingebung an Rom. Es war die Zeit, da Bonifaz wegen der Zehntfrage gegen Philipp vorzugehen beschloß, da er die Bulle „Clericis laicos" erwog, die er wenige Monate später veröffentlichte. Die ständige Geldnot, in welcher Philipp der Schöne sich befand, hatte diesen veranlaßt, den französischen Klerus immer und immer wieder mit Bitten um finanzielle Unterstützung anzugehen, die dann auch wohl oder übel bewilligt werden mußten, obwohl der König den Geistlichen bescheinigte, daß sie ihm die Zehntleistungen „ex sola gratia et mera liberalitate" bewilligt hätten. Die unaufhörlichen Klagen der französischen Bischöfe über die gewalttätige Art, mit der Philipp die „freiwilligen" Spenden des Klerus eintreiben ließ, veranlaßten am 24. Februar 1296 Bonifaz schließlich zur Veröffentlichung der eben erwähnten Bulle „Clericis laicos". In dieser Bulle wandte sich der Papst mit den schärfsten Strafandrohungen gegen alle Laien, welche irgendwelche Abgaben von den Geistlichen verlangten oder erzwangen; Bann und Interdikt wurden angedroht. Der Papst war also im Sommer des Jahres 1295 schon infolge all' der Klagen, die der französische Klerus gegen Philipp IV. vorbrachte, über das Verhalten des Königs in der Zehnt- und Steuerfrage aufs höchste aufgebracht. Dazu kam jetzt das Unrecht, das Philipp durch die Unterstützung des Grafen von Foix gegen den Abt Saisset von Pamiers beging. Bonifaz' Geduld war durch alle diese Verfehlungen des Königs erschöpft, und so läßt sich die schroffe Art des Papstes erklären, womit er, der

ja überhaupt ein impulsiver Charakter war, den König einfach vor die vollendete Tatsache der Errichtung des Bistums Pamiers stellte, ohne sich vorher mit ihm über dessen Zweckmäßigkeit und die Person des neuen Bischofs zu beraten [1]. Philipp erkannte die Ernennung Bernhard Saissets nicht an, weil sie geschehen sei, ohne daß man ihn gefragt, und ohne daß man seine Zustimmung eingeholt habe. In Frankreich hatte sich im frühen Mittelalter ein Gewohnheitsrecht entwickelt, wonach der König alle Ernennungen von kirchlichen Würdenträgern annullieren konnte, die ohne seine Mitwirkung geschehen waren [2]. Der König hatte bis auf Ludwig den Heiligen die Erlaubnis zur Wahl der Bischöfe zu erteilen; er hatte den Gewählten zu bestätigen und ihm die Regalien gegen Leistung des Treueides zu verleihen [3]. Die freie Bischofswahl war eben bis zu den Nachfolgern Ludwigs des Heiligen noch eine Konzession, die der König besonders bewilligte. Vom Ende des 13. Jahrhunderts an hatte dann das Papsttum das königliche Recht der Bestätigung des neuen Bischofs zurückgedrängt und einfach ignoriert; nur das Recht des Königs auf Verleihung der Regalien gegen vorherige Leistung des Treueides war zur vollen Anerkennung gelangt. Philipp stützte sich nun in dem um das Bistum Pamiers entstandenen Streite mit dem Papste auf dieses alte, längst nicht mehr anerkannte Recht der Bestätigung, um die Anerkennung Bernhard Saissets als Bischof und des neuen Bistums überhaupt zu verweigern.

1) In einem der Punkte der Anklageschrift gegen den Papst vom 6. Oktober 1303, mit welcher Petrus de Perredo im Auftrage des Königs nach Rom reiste, heißt es: „Item, temporibus SS. patrum, qui praefuerant, fiebant divisiones episcopatuum perrarae et quando hoc, fiebant cum causae cognitione plenaria de valore redditũum, ut sciretur quid dandum, quid detrahendum et quid relinquendum et cum aliqua complacentia regum, patronorum et populi ad tolendum scandalum . . . temporibus autem Bonifatii, non sic sed prorsus aliter.“ P. Dupuy, Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII. et Philippe le Bel, roy de France, 1655, p. 209 ff. — Philipp beschwerte sich dann auch bei Papst Benedikt XI. über Bonifaz „de violentis Bonifatii conatibus et de eo maxime, quod a praedecessoruum suorum vestigiis et exemplis deflexisset Bonifatius, cum illi nihil eiusmodi novassent unquam, nisi re maturius deliberata et impetrata regum consensione“. L. Thomassino, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, 1787, S. 446.

2) J. Jolly, Philippe le Bel, 1869, S. 185.

3) G. Ebers, Das Devolutionsrecht, 1906, p. 144.

Am 16. September 1295 hatte Bonifaz dem Erzbischof von Narbonne, dem Metropoliten von Pamiers, befohlen, den neuen Bischof in seine Kirche einzuführen und genau die Einkünfte des Bistums festzusetzen, damit sie Bischof Saisset gleich einziehen könne. In einem Schreiben vom 5. Februar 1296 [1] beschwert sich nun Bonifaz darüber, daß der Erzbischof sich noch gar nicht mit der Frage der Einkünfte beschäftigt habe, trotzdem er ihn doch um möglichst rasche Erledigung dieser Angelegenheit, die ihm, dem Papste, so am Herzen liege, gebeten habe. Ebenfalls am 5. Februar 1296 richtet Bonifaz ein zweites Schreiben an den Erzbischof von Narbonne [2]. Bonifaz VIII. schreibt, er habe gehört, daß der Bischof und der Probst von Toulouse sich der Errichtung des Bistums Pamiers widersetzten und, wo immer möglich, der Erledigung des dem Erzbischof gegebenen Auftrages Hindernisse in den Weg legten [3]. Wenn deshalb der Metropolit den sichern Beweis für dieses Treiben des Bischofs von Toulouse habe, so solle er ihn im Namen des Papstes nach Rom zitieren, damit er sich dort rechtfertige. Der Erzbischof von Narbonne hätte als Metropolit bei der Erhebung Pamiers zum Bistum auch gefragt werden müssen. Daß dies nicht geschah, hatte den Erzbischof gewiß verstimmt, sonst hätte ihn der Papst nicht besonders auffordern müssen, den Auftrag betreffs Pamiers gewissenhafter durchzuführen. Der Bischof von Toulouse, Hugo Mascaron, war selbstverständlich gegen die Lostrennung von Pamiers aus seiner Diözese, welche eine Kürzung seiner Einkünfte und seines Landbesitzes und eine Verminderung seines Ansehens zur Folge hatte. Er reiste denn auch gegen Mitte des Jahres 1296 nach Rom, um sich dort zu beschweren. Vielleicht war er auch vom Papst nach Rom gerufen worden, wie sich aus dem oben mitgeteilten Schreiben ergeben könnte. Dort an der Kurie starb Hugo Mascaron am 6. Dezember 1296, nachdem er beim Papste im Sinne der Erhaltung seines Bistums in den alten Grenzen vorstellig geworden war. Bernhard Saisset aber war, trotz-

1) Reg. Bon., nr. 891.

2) Reg. Bon., nr. 892.

3) „extollentes in superbiae verticem mentes suas et ad nos et sedem apostolicam reverentiam debitam non habentes, in illam dicuntur temeritatis audaciam prorupisse, ut ordinationem providam, rationabilem et salubrem de episcopatu Appamiarum hactenus per nos factam turbare multimodo pro viribus moliuntur."

dem seine Ernennung bereits im Juli 1295 erfolgt war, immer noch nicht in seinem Bistum Pamiers eingetroffen.

Unterdessen hatte nämlich die ganze kirchenpolitische Lage eine tiefgehende Änderung erfahren. Wie bereits erwähnt, war einige Monate nach der Erhebung Saissets zum Bischof durch die Bulle „Clericis laicos“ Bonifaz' VIII. sowie durch das darauf folgende Verbot Philipps vom 17. August 1296, Wertsachen aus Frankreich auszuführen, zwischen beiden der bekannte erste Streit ausgebrochen. Auffällig ist aber, wie schnell sich der Papst wieder bereit fand, einen versöhnlicheren Ton anzuschlagen. Schon am 25. September 1296 milderte er die im Frühjahr erlassenen Bestimmungen durch die Bulle „Ineffabilis“. Im Januar 1297 erklärte Bonifaz dann offiziell dem Gesandten des Königs, er wolle mit ihm Frieden schließen. Bekannt ist ja der Grund für diese Nachgiebigkeit. Es war das Komplott, das die Kardinäle Jakob und Peter Colonna gegen Bonifaz schmiedeten. Sie bestritten die Rechtmäßigkeit seiner Wahl, bezichtigten ihn der Häresie und wollten sich seiner mit Hilfe des französischen Königs entledigen. Seit der Bulle „Clericis laicos“ nun unterstützte Philipp die für Bonifaz äußerst gefährlichen Bestrebungen der Kardinäle Colonna; der Papst gab dem Druck nach und söhnte sich wenigstens vorläufig mit dem König aus. So wurde bei dieser Gelegenheit auch der Streit um das Bistum Pamiers beigelegt. — Dem Bischof von Toulouse war es inzwischen teils durch die in Rom erhobenen Vorstellungen, teils durch Hintertreiben aller in Pamiers vorzunehmenden Einrichtungen gelungen, die definitive Einsetzung Saissets in Pamiers von Woche zu Woche zu verzögern. Aus Furcht vor einer Unterstützung der Colonnas durch Philipp verschob nun Bonifaz die Inthronisierung Bernhards in Pamiers auf bessere Zeiten. Dem Namen nach blieb Saisset Bischof von Pamiers, de facto war er es nicht. So ließ Bonifaz auch das neu errichtete Bistum bestehen und vereinte es nicht wieder mit Toulouse. Er fand aber einen Weg zur Einigung mit dem Könige, auf dem es ihm gelang, unter neuen Verhältnissen den Bestand des Bistums zur Zufriedenheit beider Teile zu sichern. Die Möglichkeit hierzu bot der Tod Hugo Mascarons, des Bischofs von Toulouse, in Rom, wodurch Bonifaz das Recht zufiel, von sich aus dessen Nachfolger zu ernennen.

Der Papst erhob den ältesten Sohn des Königs Karl II. von

Neapel, den einundzwanzigjährigen Ludwig von Anjou, zum Bischof von Toulouse und Nachfolger Hugo Mascarons. Hierzu mögen ihn drei Gründe bewogen haben: die Persönlichkeit Ludwigs, seine Frömmigkeit und Tugenden, ein Gefühl der Dankbarkeit gegenüber Karl II., Ludwigs Vater, der sich damals im Auftrag des Papstes in neue Kämpfe mit Sizilien einließ, und endlich der Wunsch, Philipp dem Schönen durch die Ernennung seines Vetters zum Bischof in diesem reichen Bistum einen Gefallen zu erweisen. Es war ein Schritt weiter bei dem Versuche, den König von der Verbindung mit Bonifaz' Gegnern zurückzuhalten. Ludwig von Anjou erhielt das ganze frühere Bistum Toulouse vom Papst zugewiesen. Wilhelm von Nangis betont in seiner Chronik: „Ludovicus, filius regis Siciliae, frater minor, duos integraliter est ab ipso papa Bonifatio consecutus"[1], d. h. Ludwig von Anjou wurde Bischof von Toulouse und gleichzeitig im Einverständnis mit dem Papste Administrator von Pamiers, dessen eigentlicher Bischof Bernhard Saisset verblieb[2]. Philipps Widerstand gegen die Errichtung Pamiers als Bistum fiel fort, nachdem nicht nur Saisset sein Amt vorläufig de facto nicht übernahm, sondern sogar ein königlicher Prinz, sein Vetter, mit der Administration des Bistums betraut wurde. Mit großem Geschick erlangte also Bonifaz alles, was er den Umständen entsprechend erreichen konnte. Die Errichtung des Bistums wurde von Philipp anerkannt, ja, der König mußte dem Papste noch besonders gewogen sein, weil dieser seinen Vetter zum Administrator daselbst bestellt hatte.

Ludwig von Anjou, Bischof von Toulouse, starb schon am 19. August 1297 im Schloße zu Brignolles; er befand sich auf dem Wege nach Rom, um sein Amt in die Hände des Papstes zurückzulegen; er wollte nur der Askese leben. Sein Nachfolger in Toulouse wurde Arnold Roger von Comminges. Das Bistum Pamiers wurde nun endgültig von Toulouse getrennt, und Bernhard Saisset konnte endlich seinen Bischofssitz einnehmen, diesmal mit Zustimmung des Königs[3]. Als Bischof von Pamiers wird Saisset

1) Recueil des historiens des Gaules et de la France, ed. M. Bouquet XX, S. 577.

2) Gallia christiana XIII, p. 33.

3) Wilhelm von Nangis sagt hierzu: „Mortuo Ludovico, Tolosanae urbis episcopo, Appamia a Tolosa separata proprium suscepit episcopum." Recueil XX, S. 580.

zuerst in Urkunden vom Ende Oktober 1297 erwähnt; bei der Datierung derselben heißt es: „Bernardo tunc existente Appamiarum episcopo“[1]. Bonifaz hatte Philipp dem Schönen anläßlich der Gesandtschaft Peter Flottes, des hauptsächlichsten Vertrauten des Königs, in Rom im Sommer 1297 eine solche Anzahl von Gunstbezeugungen erwiesen, daß Philipp deswegen nun wohl auch den Widerstand, den er der Inthronisation Saissets in Pamiers entgegensetzte, fallen ließ und diesen als Bischof anerkannte. Endlich kam es auch zu einer Einigung in dem alten Streite zwischen dem früheren Abt und jetzigen Bischof Saisset und seinem früheren Schutzherrn, dem Grafen von Foix, der nun keine Stütze mehr beim König fand und sich ohne Hilfe dem mächtigeren Bischof gegenübersah. Doch diesmal zeigte auch Saisset mehr Entgegenkommen bei den Verhandlungen, wie sich aus den festgesetzten Bedingungen ergibt. Der Vergleich wurde am 7. November 1297 geschlossen[2]. Zum Schiedsrichter hatten die Parteien den Guy de Lévis, Marschall von Mirepoix, gewählt. Das Schloß von Pamiers sollte dem Grafen zufallen, der dafür dem Bischof eine bestimmte Summe zahlen mußte. Die Stadt sollte gemeinsam verwaltet werden. Zu diesem Vertrage sollte die Genehmigung des Papstes eingeholt werden, die dann auch am 17. Februar 1299 von Bonifaz erteilt wurde[3]. Gleichzeitig erfolgte die Aufhebung der über den Grafen verhängten Exkommunikation und des Interdiktes in der Stadt Pamiers[4].

Waren nun auch die Verhältnisse in Pamiers geregelt, so fühlte sich Bischof Saisset, der ein unruhiger, streitbarer Charakter war, in dieser Ruhe doch nicht wohl. Er lag bald in neuer Fehde, diesmal mit dem Bischof Peter de la Chapelle-Taillefer von Toulouse, welcher im Oktober 1298 auf Bischof Arnold gefolgt war[5]. Der Bischof von Toulouse war nämlich ein treuer Anhänger Philipps des Schönen und wurde von diesem häufig zur Erledigung wichtiger Staatsgeschäfte ausersehen; daher der Haß Bernhard Saissets gegen ihn, der dem Könige nimmermehr vergeben konnte, daß er sich einst auf die Seite des Grafen gestellt und ihn nicht als Bischof

1) Gallia christiana XIII, p. 158.
2) De Vic et Vaissette a. a. O. IV, S. 845—846 (alte Ausgabe).
3) Reg. Bon., nr. 2907.
4) Reg. Bon., nr. 2922.
5) Reg. Bon., nr. 2744.

anerkannt hatte. Saisset gewann einige Leute des Königs für sich und hetzte sie gegen den Bischof von Toulouse. So wurden die bischöflichen Güter beschlagnahmt und Bischof Peter auf alle mögliche Art belästigt[1]. In den Anklageakten gegen den Bischof von Pamiers heißt es, er habe dem Grafen von Comminges das Gebiet von Toulouse zugesichert, wenn dieser sich mit ihm gegen den Bischof verbinde und ihn verjage. Mit allen möglichen Mitteln habe er darnach gestrebt, Peter de la Chapelle-Taillefer, „regis Franciae fidelem et devotum", zu entfernen. Er habe dem Grafen von Comminges einen Brief der Universität Toulouse mit Schmähungen und Anklagen gegen den Bischof von Toulouse zugeschickt und den Grafen aufgefordert, in demselben Sinne an Papst Bonifaz zu schreiben. Bonifaz VIII. griff am 27. Mai 1299 ein und schützte den Bischof von Toulouse gegen die Nachstellungen Saissets[2].

Wie gegen den Bischof von Toulouse, so agitierte Saisset gegen den König selbst, wenn auch in dieser Beziehung manche Anklagen, die später durch Flotte im Parlament gegen ihn erhoben wurden, nicht begründet sein mögen. Sein schroffes, selbstherrliches Auftreten bei der Gesandtschaft, die ihn im Auftrage des Papstes zu Beginn des Jahres 1301 zum König führte, erzürnte Philipp von neuem gegen ihn. Saisset wurde vom König verhaftet, und Bonifaz setzte sich kraftvoll für seinen Legaten ein. Hiermit begann dann der große Kampf zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht, welcher für Bonifaz VIII. ein so tragisches Ende nahm; das Zerwürfnis zwischen Bischof Saisset und dem Könige war der äußere Grund dazu. Des Landes verwiesen und seiner Güter beraubt, suchte Bernhard Saisset an der Kurie Schutz und blieb hier, bis Philipp sich unter der Regierung Benedikt XI. mit Rom aussöhnte und auch Saisset wieder in Gnaden aufnahm, ihn in Amt und Besitzungen wieder einsetzte.

---

1) Baudouin a. a. O., Introduction, S. XXIX.
2) Reg. Bon., nr. 3139.

Zur Quellenkritik für eine Biographie Picos

Von Dr. Ivan Pusino, Berlin

Keine einzige der zahlreichen Studien, die Giovanni Pico della Mirandola gewidmet sind, gibt eine Quellenkritik für seine Biographie, sodaß es hier noch eine Lücke der Forschung auszufüllen gilt.

Die ersten Biographien von Giovanni Pico della Mirandola sind die „Vita“ [1] verfaßt von Gian-Francesco Pico, dem Neffen G. Picos, und zwei mirandolische Chroniken: die „Cronaca della nobilissima famiglia Pico scritta da autore anonimo“ und die „Cronaca della Mirandola scritta da Papazzoni“ [2]. Die Abhängigkeit der Chroniken von der Vita und die chronologische Priorität der Vita unterliegen keinem Zweifel, weil in beiden Chroniken auf sie verwiesen wird. So lesen wir in der Chronik des Papazzoni: „La vita e la sua santa morte ha composto suo nipote signor Giovanfrancesco Pico della Mirandula“. Eine entsprechende Bemerkung findet sich auch beim Anonymus: „La sua santa vita e morte ha composto il nepote suo, l'illustrissimo signor Gio. Francesco Pico della Mirandola“. Trotz dieser Erkenntnis bleiben beide Chroniken sehr wichtige Quellen, weil ihre Verfasser, wenn auch nicht G. Pico selbst, so doch den Kreis, in dem er gelebt und gewirkt hat, gekannt haben.

Die erste Lebensbeschreibung Picos bleibt dennoch die „Vita“.

Die zuerst zu klärende Frage für den Forscher ist die nach der Zeit der Entstehung der „Vita“, da der Verfasser derselben keine unmittelbaren Zeitangaben macht. Zwei Hinweise, die sich in der Korrespondenz von Gio. Picos Zeitgenossen finden, entscheiden diese wichtige Frage. In dem Briefe vom 3. Januar 1495 schrieb Battisto Mantovano an Gian-Francesco: „Quod velis, ut scribis, patrui tui vitam conscribere et laudo et ut maturius id agas hortor

1) Die „Vita“ ist in allen Ausgaben der „Opera Omnia“ des Giovanni Pico auf den ersten, unnumerierten, Seiten gedruckt.

2) Memorie Storiche della città e del'antico ducato della Mirandola, I, 1872. S. 40 ff. 98 ff.



et obsecro ... Interea scribendae eius vitae da operam et me ama" [1]. Augenscheinlich enthalten diese Worte die Antwort auf den Brief, in dem G. Francesco dem alten Freunde seines Onkels mitteilt, daß er an der Lebensbeschreibung des Giovanni Pico arbeite. Daß G. Francesco bald darauf seine Arbeit beendet hat, können wir aus dem Schreiben des Marsilio Ficino an Gian-Francesco vom 1. November 1495 schließen: „Haec caeteraque id genus ipse in Vita Pici melius latiusque scripsisti" [2]. Da Giovanni Pico am 17. November 1494 gestorben ist, hat sich also bereits einen Monat nach dem Tode seines Onkels G. Francesco mit der Fertigstellung der „Vita" befaßt und die Arbeit in kurzer Frist beendet. Dies Ergebnis wird durch den allgemeinen Eindruck, den das Lesen der „Vita" macht, bestätigt. Denn aus jeder Seite spricht ein echtes Gefühl der nicht zu überwindenden Trauer und der Wunsch, den Verstorbenen seiner Größe entsprechend zu ehren. Die „Vita" gehört also zu denjenigen Schriften Gian-Francescos, die man als Gelegenheitsschriften bezeichnen kann, wie z. B. auch die von mir in der ZKG., NF. 6, 1924, S. 159—169 veröffentlichte „Apologia Savonarolas". Auch sie ist von großer Subjektivität. Übrigens stand der Verfasser auch bei ihrer Abfassung unter starkem und unmittelbarem Einflusse Savonarolas, wodurch ihr ein besonderes Gepräge und eine bestimmte religiöse Auffassung gegeben wurde.

Was den Inhalt der Vita betrifft, so ist zunächst zu betonen, daß Gian-Francesco von der Außergewöhnlichkeit der geistigen Erscheinung seines Onkels beherrscht ist. Der Lebensbeschreibung schickt er den Hinweis auf dessen edle Herkunft voraus. Doch fügt er sogleich hinzu, daß der Ruhm seines Geschlechts durch Giovannis Verdienste noch bedeutend vermehrt wurde. Über Vater und Mutter des G. Pico sagt der Biograph nur wenige Worte. Aus der Zeit vor der Geburt Giovannis weiß er von einer Vision seiner Mutter zu berichten: In ihrem Zimmer erstrahlte plötzlich ein Feuer und verlosch sogleich. Dieses Zeichen legt G. Francesco als Prophezeiung des zukünftigen Ruhmes Picos und seines frühzeitigen Todes aus; er wundert sich auch nicht über dieses übernatürliche Zeichen, denn solche Erscheinungen gingen häufig der Geburt der gelehrtesten und tugendreichsten Menschen voraus.

1) Jo. Pici Opera Omnia. edit. Seb. Henricpetri, Bas. 1601, S. 263.

2) Ibid., S. 275.

Darauf beginnt G. Francesco mit der Beschreibung der reichen Gaben, mit denen der Schöpfer G. Pico gesegnet hatte. Schon durch sein schönes Äußere fiel Pico auf. Die Unabhängigkeit durch sein Vermögen gestattete dem jungen Fürsten, das Leben eines großen Signore auszukosten. Giovanni strebte aber nicht nach militärischem Ruhm oder nach Ämtern und glänzender Lebensstellung, sondern folgte mit Inbrunst dem Drange nach dem Wissen. Alles Lernen fiel ihm leicht. Er behielt schnell und fest. Bereits in jungen Jahren erwarb er sich unermeßliche Kenntnisse und erreichte in frühester Jugend („imberbis“) die völlige Beherrschung der Theologie und Philosophie. Er gab sich damit aber nicht zufrieden. Ihn fesselten Geheimnisse, die bis dahin von niemandem ergründet worden waren, die „Mysterien“ der Pythagoräer, des Orpheus, des Merkur Trismegistos, der Chaldäer und Ägypter und die jüdischen Geheimlehren. G. Francesco macht uns mit dem Inhalt der Werke Picos nicht bekannt und versucht auch keine nähere Analyse derselben. Er drückt einfach sein Erstaunen und seine Bewunderung aus. Z. B. spricht er über „Heptaplus“ mit folgenden Worten: „Opus quippe et perfectum ingenio et laboratum industria cum sublimis philosophorum dogmatis tum perfundissimis nostrae christianae theologiae mysteriis repartissimum“. Ähnlich äußert er sich zum Traktat „De Ente et Uno“: „Breve quidem corpore, sed amplum viribus“.

G. Francesco schildert jene Zeit im Leben Picos als eine Zeit, in der der junge Fürst von Mirandula „in Genüssen schwelgte“. Als ihn beherrschende Beweggründe nennt er das brennende Verlangen nach Ruhm und nach den Genüssen der Liebe, — auch nach dieser. Viele Frauen, so erzählt er uns, wurden durch seine Schönheit und Vornehmheit, seine auserlesene Bildung, seine edle Herkunft und seinen Reichtum bezaubert. Und Giovanni nahm voller Begierde von diesen Frauen das, was G. Francesco den „amor vanus“ nennt. Seine Liebe besang Giovanni in Versen. Später hat er diese Lieder verbrannt [1]. In dieser frühen Periode seines Lebens müssen wir auch nach G. Francesco die Leidenschaft Picos für die Musik suchen; er spielte nicht nur verschiedene Musikinstrumente, besonders meisterhaft die Lyra, sondern war auch zugleich Komponist.

1) Glücklicherweise nicht alle, wie G. Francesco annahm.



Dieser Teil der Biographie zeigt uns also ein Leben voller Freuden, reich an Eindrücken jeder Art, an Erlebnissen und Genüssen. Da vollzieht sich plötzlich eine entschiedene Wandlung, als deren Ursache G. Francesco eine äußere Begebenheit von besonderer Bedeutung hinstellt. Getrieben von der Sucht nach Ruhm und allgemeiner Anerkennung, entschließt sich Giovanni Pico, in der Eigenschaft eines Philosophen öffentlich aufzutreten, und zwar in ganz ungewöhnlicher Weise. In Rom will er mit allen denjenigen zusammentreffen, die sich mit ihm in ihren Verstandesfähigkeiten und ihren Kenntnissen messen wollen. Den Wenigbegüterten verspricht er, sogar die mit der Fahrt nach Rom verbundenen Ausgaben zu ersetzen. Dort will er der Menschheit bisher unbekannte Schätze des Wissens und Glaubens durch seine Auslegung erschließen, die jüdischen, kabbalistischen, die altägyptischen, die chaldäischen Lehren u. a. m., und seine eigene Philosophie vortragen. Diesem ehrgeizigen Plane blieb jedoch die Ausführung versagt. Der Zorn und der menschliche Neid, so erzählt uns G. Francesco, verhinderten sein Beginnen. Dank den Bemühungen seiner Widersacher durfte Pico die von ihm aufgestellten 900 Thesen nicht öffentlich verteidigen. 13 von diesen Thesen wurden sogar für ketzerisch erklärt. Diese Enttäuschung konnte Pico nicht ertragen. In kurzer Frist — G. Francesco spricht von 20 Nächten —, verfaßte er in Eile eine „Apologie“ der verdächtigten Thesen. Unser Biograph beendet die Wiedergabe dieser für Picos Leben so wichtigen Ereignisse mit dem Hinweis auf die Bulle „unseres heiligen Vaters des Papstes Alexander VI.“, die Pico vom Verdacht, ein Ketzer zu sein, lossprach.

Diesen Erlebnissen spricht G. Francesco nun eine entscheidende Rolle für Picos weitere Entwicklung zu; sie teilen sein Leben in zwei, ihrem Werte nach ungleiche Hälften. G. Francesco betont: „Giovanni selbst sagte mir, daß die von seinen Feinden in verlogener Weise verbreiteten Verleumdungen und Beschuldigungen seine wirklichen Sünden und Fehler ausgemerzt hätten, und vor ihm, da er bisher in der Finsternis gewandelt wäre, erstrahlte das helle Feuer der Wahrheit.“ Schroff ändert Pico seine Lebensweise. G. Francesco unterstreicht diesen gewaltigen Unterschied zwischen der bisherigen und der nun beginnenden Lebensführung. Bis dahin strebte Giovanni nach Freude und Genuß, sein Leben war

sündhaft, unrein und unruhig. Von jetzt ab widmet er sich Christo und sucht die göttliche Wahrheit. Sein Leben ist nun voll Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande. Der bösen Welt der Erde kehrt er sich ab. Häufig vergleicht G. Francesco diese beiden Lebensepochen Picos miteinander, wobei er es nicht unterläßt, die erste schroff zu verurteilen, dagegen mit voller Überzeugung dem Lob zu spenden, daß Pico später seine früheren Interessen und Leidenschaften aufgegeben habe. Früher verleitete die Ruhmessucht Pico zu leidenschaftlicher Arbeit und zum Studium. Jetzt war es die Liebe zu Gott, die seine Bestrebungen regierte. Früher erforschte Pico die Kabbala, Plato, Aristoteles und die Schriftsteller des alten Orients. Jetzt wird seine Aufmerksamkeit von der Heiligen Schrift und der patristischen Literatur gefangen genommen: er kannte die Kirchenväter so genau, als ob er sie allein nur gelesen hätte; gleichgültig welches Werk man aufschlug, immer konnte Pico sogleich den Inhalt der angeführten Stelle wiedergeben, als ob er sich immerfort nur mit dem betreffenden Autor beschäftigte. Pico kannte und schätzte auch die Scholastiker, von denen ihm Thomas von Aquino der Liebste war. Von allen christlichen Autoren schätzte Pico aber nach G. Francescos Urteil am meisten die Briefe des Apostel Paulus: „Pauli epistolas creatorum omnium scriptionibus eloquentia praestare dicebat.“ Als weiteres Forschungsgebiet Picos nennt G. Francesco für die zweite Hälfte seines Lebens die Naturkunde[1]. Dabei vollzog sich seine geistige Entwicklung nach G. Francesco ohne Beistand von Lehrmeistern und Erziehern, die auf ihn aufgepaßt und ihn geleitet hätten: selbständig durch eigene Anstrengung und Entschlüsse eroberte er sich sein Wissen (se sibi ipsum scilicet fuisse magistrum). Er ging dem Lärm der Versammlungen aus dem Wege, da er Zweifel hegte, daß ein Philosoph vom öffentlichen Auftreten für sich oder für andere einen wahren Nutzen erreichen könne. Vielmehr zog er den engen Kreis von Freunden und Gesinnungsgenossen vor, deren Fehler er um so besser verstand und nachwies, je deutlicher er ihnen zeigen konnte, daß er sie selber früher besessen hatte.

1) Das bestätigt auch Picos Schrift „In Astrologiam“, in der sich nicht nur sein aus Büchern geschöpftes Wissen, sondern auch seine durch eigene Beobachtungen erprobten Kenntnisse in der Astronomie und Physik offenbaren (O. o. ed. 1557, S. 446: „Observavi hieme ista in suburbana mea villa ...“).



Änderte sich so Picos Einstellung zur Wissenschaft und zum Ruhm unter dem Einfluß der bei ihm neuaufgetauchten Lebensziele, so wandelte sich noch entschiedener seine Wertschätzung gegenüber der Liebe. Er tauschte die Zärtlichkeit der Frauen gegen die himmlischen Freuden ein und strebte danach, ein wahrer Jünger Christi zu werden. Sein Christentum war durchaus besonderer Art, wie uns G. Francesco versichert. Für Pico bedeuteten die äußeren Gebräuche des Kultus wenig, obgleich er die kirchlichen Vorschriften befolgte. Nach seiner Ansicht mußte man Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten. Er spannte alle seine seelischen Kräfte an, um zu Gott zu gelangen auf dem Wege der Andacht und der Liebe. Zur Charakteristik der Frömmigkeit von Pico gibt Francesco Folgendes an: Einst machte er mit Pico gemeinsam einen Spaziergang in Ferrara. Das Gespräch handelte von der Liebe zu Christo. Hierbei sagte Giovanni voller Leidenschaft: „Ich möchte mein Eigentum den Armen verteilen, das Kreuz nehmen und zu Fuß durch Städte und Wälder wandern als Prediger von Jesu Christo.“

G. Francesco ergänzt seine Schilderung durch eine Aufzählung der christlichen Tugenden Picos, mit denen er auch vor dem strengsten Richter bestehen würde, und schildert eingehend seine Lebensweise, sein Streben nach unirdischen Gütern, seine Wohltätigkeit und Freigebigkeit u. a. m.

Picos letzte Lebensstunden entsprachen vollkommen, wie uns das Gian.-Francesco berichtet, den Überzeugungen und der Lebensführung dieses zweiten Lebensabschnittes. Er starb nach einem kurzen, nur drei Tage dauernden, Fieberanfall und erwartete den Tod ganz ruhig und zuversichtlich. Mit freundlichen Worten verabschiedete er sich von seinen Nächsten und beschenkte jeden nach seinem Verdienst. Das übrige Vermögen vermachte er den Armen von Florenz. Mit Picos Tode hat Giovanni Francescos Erzählung noch kein Ende. Ihn quälte die Frage nach dem Schicksal der Seele des Verstorbenen. Solche Zweifel durften scheinbar bei dem Schreiber der „Sanctae vitae et mortis“ des Giovanni Pico nicht auftauchen. Sie waren aber doch bei G. Francesco vorhanden und sind dem Einfluß des Mannes zuzuschreiben, von dessen Heiligkeit unser Autor völlig überzeugt war, nämlich von Savonarola. In einer Predigt hatte dieser, sich auf eine seiner Erleuchtungen von oben berufend, die Seele Giovannis in das Fegfeuer versetzt. Die Sünde,

die der gestrenge fra-Girolamo ihm zum Vorwurf machen konnte, war Picos Weigerung, den Weissagungen Savonarolas zu folgen. Trotz mehrfacher Überredungsversuche war Pico nicht Mönch geworden. Zum Schluß spricht doch G. Francesco die Überzeugung aus, daß die Seele Giovannis aus dem Fegfeuer dennoch in den Himmel kommen und in Gottes ewigen Ruhm eingehen werde.

Nach der Wiedergabe des Inhalts der „Vita" wenden wir uns zu ihrer kritischen Nachprüfung. Es muß zunächst hervorgehoben werden, daß die „Vita" eigentlich keine in chronologischer Reihenfolge erfolgende „Lebensbeschreibung" ist. Gian-Francesco gibt uns nur zwei Daten, den Zeitpunkt der Geburt und den Zeitpunkt des Todes von Pico. Richtiger ist die „Vita" als eine Charakteristik Picos zu bezeichnen. Was ist denn in dieser Charakteristik Giovanni Picos objektiv richtig und was erweist sich als eine subjektive und falsche Auffassung Gian-Francescos?

Auffallend ist vor allem schon das Schema, das der Verfasser für seine Lebensbeschreibung Giovannis auswählte. Er hat es gemäß seinen religiösen Beweggründen der hagiographischen Literatur entnommen. Daraus erklärt sich das Wunderzeichen vor der Geburt, die stürmische Jugendzeit, der plötzliche Umschwung und die Wiedergeburt zu neuem Leben mit neuverstandenen, religiösen Zielen. Zu entscheiden ist die wichtige Frage, inwiefern dies Schema den Tatsachen des Lebens Picos eine richtige Erklärung gab, und ob nicht Gian-Francesco dadurch gezwungen war, Unwahres zu behaupten.

Beginnen wir mit der Betrachtung des der Geburt Picos vorangehenden Wunders, so ist das vom Historiker zu untersuchende Problem nicht die Frage, ob tatsächlich solches Gesicht stattgefunden hat, sondern die Frage, wie Gian-Francesco selbst sich zur Möglichkeit eines „Wunders", eines übernatürlichen Phänomens verhielt. Unter seinen Werken nimmt ein Dialog zu dieser Frage Stellung, in welchem G. Francesco Erscheinungen irrationellen Charakters, Wunder, durchaus für möglich erachtete [1]. In diesem Falle glaubte er also aufrichtig an seinen Bericht über die Vision der Mutter Giovannis. Und an und für sich ist eine solche Familientradition in der angesehenen fürstlichen Familie etwas Erklärliches.

1) „La Strega ovvero degli inganni de'Demonj", dialogo di Gian-Francesco Pico della Mirandola. Biblioteca Rara. edit. Daelli, vol. XL, 1846.



Träume, Zeichen u. a. m. wurden im Gedächtnis festgehalten. Auf Grund einer solchen Erinnerung konnte auch die von G. Francesco übermittelte Überlieferung entstanden sein, deren Sinn ihm verständlich wurde, als er über Zweck und Inhalt von Giovannis Leben nachgedacht hatte.

Viel komplizierter und wichtiger ist freilich die Hauptfrage im Schema des Lebenslaufs Giovannis der „Vita": die ausgelassene Jugend, die plötzlich entschiedene Wandlung in der Auffassung aller Lebensaufgaben, der Verzicht auf die Welt und die so ganz anders geartete zweite Lebenshälfte. Zur Nachprüfung haben wir eine wichtige Quelle für Picos Jugendjahre zur Verfügung: seine italienischen Sonette. Diese Gedichte berichtigen durch autobiographisches Geständnis das von der Vita aufgezeichnete Schema [1]. Freilich muß für sie erst eine chronologische Anordnung ausfindig gemacht werden. Schon die große Verschiedenheit der Sonette hinsichtlich der Einstellung und Würdigung des Lebens überzeugt uns, daß die Sonette innerhalb einer längeren Zeitspanne geschrieben worden sind. Tatsächlich können wir zwei Daten ermitteln: den Zeitpunkt, wo Pico bereits Sonette dichtete, und denjenigen, wo er damit aufgehört hatte. Den ersten Zeitpunkt stellen die Verse Guarinos fest, mit dem Giovanni Pico während seiner Anwesenheit in Ferrara (gegen Mitte des Jahres 1479) Freundschaft schloß. In einem seiner Gedichte redet nämlich Guarino von den „zahlreichen Gedichten" Picos [2]. Das zweite Datum erfahren wir aus dem Brief Picos an Andreo Corneo Urbino (vom 15. Oktober 1486). „Bitte mich nicht um Übersendung meiner italienischen Gedichte. Ich habe auf diesen Boten meines erotischen Zeitvertreibes schon seit einiger Zeit verzichtet, da ich über ganz andere Dinge nachdenke" (Rythmus meos ethruscos non est quod desideres. Jamdu-

1) Bei meinen Erläuterungen der Sonette benutze ich die Ausgabe von Ceretti: „Sonetti inediti del conte Giovanni Pico della Mirandola", Mirandola, 1894, wo freilich u. a. auch die Reihenfolge der Sonette völlig willkürlich ist. In Bewertung der Sonette, als wichtiger Quelle für Picos Seelengeschichte, bin ich entschieden anderer Meinung als Semprini, Giovanni Pico della Mirandola, 1921, S. 238: „I sonetti del Pico appaiono più esercitazioni scolastiche che espressione di stati d'animo."

2) Guarini Carmina. Mut. 1496, S. 127:

„Nam mihi ludus erit vates evolvere tecum
Aut uter e nobis carmina plura feret."

dum amatoriis lusibus nuncium remisimus, alia meditantes). Zugleich verspricht Pico, Andreo das Ergebnis dieser im Vergleich zu früher neuen „Gedanken“ zu senden. Pico hat also bereits 1479 Gedichte verfaßt, die nach seinem nachherigen Urteil der Ausdruck seiner Liebesfreuden waren. Gegen Ende des Jahres 1486 hatte er bereits dieser Beschäftigung den Rücken gekehrt.

Zur ersten Gruppe seiner Sonette sind die zu rechnen, welche jeglicher Tendenz entbehren und sich von irgendwelchen Schlußfolgerungen und Kritiken freihalten. In diesen beschreibt Pico einfach seine Liebeseindrücke. Ich verweise zu allererst auf das 1. Sonett des zweiten Teils:

„Gratia concessa a rari sotto un vello
Humanità non vista in corpo humano“,

in dem der Klang größter Unmittelbarkeit und Kraft eines wirklichen Erlebens ertönt. Es kann nur verstanden werden als Schilderung eines schnell vorübergehenden Liebesabenteuers, wobei der junge Giovanni am folgenden Tage sogar nicht mehr den Namen seiner gestrigen Freundin weiß.

Von gleichem Inhalt ist das 14. Sonett des ersten Teils:

„Tremando, ardendo, il cor preso si trova
Ove è la neve, il ghiaccio, il foco, il sole.“

In diese erste Gruppe der Sonette schließe ich noch die Sonette ein, in denen Pico seine unbegrenzte Hochachtung der Frau als Trägerin und Quelle der Liebesfreuden entgegenbringt:

„Chiara alma, chiara luce, chiaro onore,
Chiara virtù, chiari costumi alteri“ ... (Son. XI, parte I).

In dieser Periode seines Schaffens vermag Pico die Frau nur zu segnen und ihr Lob zu spenden; denn er ist ihr gegenüber von dem Gefühl zärtlicher Dankbarkeit erfüllt. Ich verweise auf das 2. Sonett des zweiten Teiles:

Es jubelt die Natur beim Anblick der Madonna, es jauchzen die wilden Tiere, die Blumen, die Bäume und die Vögel, und die Sonne sieht mit Staunen, sie entdeckt noch zwei Sonnen, zwei reine und weise Augen, zwei neu erstrahlende Sonnen. ... „Sei gesegnet, glückliche Herrin, mit den schönen Strahlen vertreibst du des Lebens Winter und Finsternis und verwandelst die Hölle in einen Himmel (Foelice donna, che cum tuoi bei rai Scacci l'inverno e l'aria obscura e niera E d'un inferno un paradiso fai“).

Nicht alle Sonette aber besingen die Frau mit solcher Huldigung und Anerkennung. Bald gesellen sich neue Eindrücke in der Lebenserfahrung des jungen Giovanni, und er beginnt das Liebesgefühl und die Frau mit anderen Augen zu betrachten. Nun gibt er in den Sonetten eine neue Wertung der Liebe, als Quelle der Leiden, des Bösen und vielleicht sogar der Sünde. Diese Sonette Picos sind selbstverständlich in die Zeit zu verlegen, in der sich seine Weltanschauung wandelte. Solche Sonette gibt es besonders viel. Als Beispiel diene das 8. Sonett des ersten Teils:

„Nachdenklich und traurig war meine Herrin", schreibt Pico, „freudeleer war sie und von Leid beschwert. Sie dachte an unsere Liebe, die auch mich Tränen vergießen ließ. Und ich enthüllte mein Herz vor der Madonna, um ihre Vergebung zu erflehen für die von mir begangenen Fehler und Sünden" („Per farla scusa del commesso errore").

Pico zweifelt sogar an der Möglichkeit, darüber mit der Madonna zu sprechen; aber, o Wunder, er empfängt nicht nur ihr Bedauern, sondern auch ihr Verzeihen („ella à pieta nonchè a perdon si volse"). Darauf, um sie noch mehr zu überzeugen, eröffnete er ihr völlig sein Herz mit all seinen Leidenschaften und Begierden. Und die Madonna schloß ihn in ihre Arme. Da rief der gottlose Gebieter aus: hier vollführt man einen Flug auf meinen Flügeln:

„E quell empio Signor che m'era a lato
Disse: volato è qui con le mie ali!"

Dies Sonett überzeugt uns durch seine Lebhaftigkeit und Unmittelbarkeit und weiht uns in Picos Gefühlswelt ein. Jetzt erscheint ihm die Liebe bereits als Quelle der Sünde und Verirrung (errore), der Gott der Liebe als Symbol der Gottlosigkeit (empio Signor), das Weib selbst aber zeigt sich ihm als Leidende und Verzeihende, und Pico verurteilt sie noch nicht.

Andere Sonette gehen jedoch noch weiter. Das Weib, die ergebene Magd Amors, erscheint jetzt als grausame Tyrannin des Liebenden. So spricht das Sonett XIII, T. 1:

„Ich erblickte Amor, wie er die Schlüssel meinem Herzen entriß und sie meinem Feinde übergab. Und da sah ich sie, wie sie ehrfurchtsvoll die Schlüssel von Amor empfing. Mit der einen Hand fesselte sie mich durch die zärtlichen Bande schwerer Knechtschaft, mit der andern Hand führte sie mich auf den dunklen Pfad der Eifersucht. Ich fühlte das Schwinden der Vernunft und das schnelle Auftauchen unklarer Wünsche und Begehrlichkeiten. Ich bemerkte, wie mein Herz von einem blinden Gefühl erregt aus der alten Gefangenschaft in eine neue geriet."

In diesem Sonett finden wir zuerst die Gegenüberstellung des blinden und grausamen Liebesgefühls mit der Vernunft, die Pico zum Kampf gegen den allmächtigen „Amor“ aufruft. Immer häufiger hebt Pico als Gegengewicht gegenüber den Liebeserregungen die Vernunft hervor, die, wie er sagt, „den wahren Weg zum Himmel mir aufzeigt“ („la ragion ... che la strada del ciel vera mi mostra“, Madrigale-Sonetto, parte I). Als autobiographisches Bekenntnis von großem Wert erscheint mir dabei das 4. Sonett des zweiten Teils. Seinem Inhalte nach zerfällt es in zwei Teile. Zu Anfang beschwert sich Pico über die großen Qualen, die ihm das unerwiderte Liebesgefühl verursacht; es verzehrt sich sein ganzes Innere durch das Feuer der Leidenschaft und verwandelt sein Herz zu Staub. Vergeblich sein Flehen; die Geliebte kann ihn nicht verstehen, weil sie die Gewalt der Liebe und ihre Qual nicht begreift. Da spannt Pico seinen Willen an und verändert die Richtung seiner Wünsche. Er sagt: es ist genug! Und er findet seine Rettung und Befriedigung:

„Ich freue mich über die Möglichkeit der großen Kühnheit, einem Ziel entgegenzustreben, das meiner wert ist; ich lobe mich, weil meine Vernunft mir die richtige Wahl gezeigt hat, und weil ich endgültig den Schleier von meinen Augen genommen habe.“

Da Pico nun der Vernunft dient, gelangt er zur Erkenntnis, daß „unsere Gelüste uns gehorchen und nicht uns befehlen dürfen“ („obbedir den, non commandar i sensi“, Sonette V, parte I).

Zwar ist dies Bekenntnis vorläufig nur Wunsch und Ziel; er fürchtet, daß der „amore“ immer noch ihn zu besiegen imstande ist, wie das 3. Sonett des ersten Teiles bezeugt:

„O Liebe, wozu mühst du dich ab, mich aufs neue in dein Spiel zu ziehen? Übersättigt bin ich mit solchen Augenblicksgefühlen; aber ich weiß, daß ich schwach bin und fürchte, daß es dir wiederum gelingen könnte, mich zu deinem Sklaven zu machen.“

Und zum Kampf gegen die heranrückende Versuchung ruft sich Pico die allerüberzeugendsten Beweise ins Gedächtnis zurück:

„Ich weiß, daß schon das leichte Wehen der Liebe die Freude echten Glücks auslöschen kann. Ich weiß, wie kurzfristig die irdischen Freuden sind, und daß der Tod einen jeden von uns von unserer vergänglichen Hülle löst.“

Die Liebe als eine Sünde verabscheuend, wendet sich Giovanni nun an Gott, als „guten Hirten“, mit der Bitte um Hilfe, da

er die menschliche Schwäche zu gut kennt (Sonett 4, Teil 1). Wenn in den ersten Sonetten das Verstehen der „Sünde" ebenso fehlt wie auch irgendein Anklang der Religiosität, so begegnet sich jetzt der Gedanke an Gott immer mit dem Gefühl der Sündhaftigkeit des irdischen Begehrens. Dieser Zusammenhang ist nicht nur eine objektive Feststellung von uns; denn Pico selbst verweist auf die eingetretene Veränderung (Sonett VI, parte I):

„Wenn ich jetzt über das Wesen der Seele nachdenke, erkenne ich wie wenig ich früher verstanden habe, daß man stets abwiegen müsse, ob es Tugend oder Sünde sei. Auch dachte ich nicht daran, daß je mehr äußeren Erfolg ein Mensch erringt, er desto tiefer in das Irdische versinkt, und daß ein Blümlein, das noch vor kurzem so schön blühte, plötzlich verdorren und verkommen kann. Wehe mir, daß ich das früher nicht begriffen habe!

In Ketten bin ich hier und hier im Wandern, dort werde ich in der Ruhe väterlichen Hauses sein. Hier irre ich umher, Vergangenes bedauernd, und doch hege ich fest im Herzen die heiße Hoffnung, den Glauben und die Liebe."

„Das himmlische Vaterland" ist von nun ab Picos Ziel; die Erde dagegen ist das Tal der Sünde und des Grams. Zum Verzicht auf die Welt im Namen des himmlischen Vaters fordert Pico die Mitmenschen auf, wie etwa im 2. Sonett des ersten Teils:

„Habe acht, daß dir dein Schöpfer nicht zuruft, wenn du den Weg deines irdischen Daseins beendest: „Dich kenne ich nicht! Rein und weiß habe ich dich erschaffen, du hast dich aber befleckt, blind bist du und taub. Ich erkenne in dir mein Werk nicht mehr wieder. Für dich ist im Himmel kein Platz". Obwohl der Schöpfer es für gut befand, dich mit einem vergänglichen Leib zu umhüllen, so mußt du jedoch nur danach streben, ewig bei Gott zu sein und in das Gottesreich zu kommen."

Wie ein feierliches Schlußgebet tönt es uns aus dem wunderschönen Sonett entgegen, das als das erste sich in der Ausgabe von Ceretti befindet (Tolto m'ho pur davanti agli occhi il velo):

„Von meinen Augen hast du den Vorhang genommen, der den Weg bisher verdeckt hatte, auf welchem ich in das Himmelreich gelangen könnte. In heißen Bemühungen des Glaubens kann, wie ich weiß, alles Vergangene des irdischen Lebens gesühnt werden, und das Vorherbestimmte kann geändert werden. Ein Beispiel sei mein Schicksal denen, die mit mir im Leben wanderten, und die ich jetzt zu Gott führen möchte. Laut flehe ich, vom Wege müde: „vergib"! Und von ewiger Qual rettet dieser Laut meine Seele."

* * *

Die Untersuchung der Sonette zeigt mit genügender Klarheit, daß bei Pico tatsächlich eine Periode der völligen Ausschöpfung des Lebens mit all seinen Freuden vorhanden gewesen ist; hier wird das Zeugnis der „Vita“ bestätigt. Die Sonette deuten aber auch den Weg, auf dem Pico in ganz natürlicher Weise, einem inneren Drang folgend, auf Grund tiefer seelischer Erschütterungen zu Gott gelangte und zur Verneinung der früheren, wie er sich jetzt ausdrückt, Fehler und Sünden. Man kann deshalb nicht, wie es G. Francesco tut, über einen plötzlichen Umschwung sprechen, der sich unter dem Eindruck eines äußerlichen Ereignisses, dem Mißgeschick mit den 900 Thesen, vollzogen haben sollte. Picos geistige Wandlung vollzog sich vielmehr auf Grund großer seelischer Erlebnisse, die Picos Einstellung zum Leben völlig änderten. Das ist allerdings die große Berichtigung an der „Vita“ des G. Francesco, zu der, wie es scheint, uns die Analyse der Sonette nötigt.

Die Sonette enthalten nicht nur ein reichhaltiges Material zur Entscheidung des soeben untersuchten Problems, sie rollen eine Menge anderer Fragen auf, die hier unbeantwortet bleiben müssen. Es wäre unter anderem interessant, die einzelnen Sonette in Beziehung zu bestimmten Ereignissen in Picos Leben zu setzen, da die Veränderungen in seiner Weltanschauung sich parallel den Eindrücken vollziehen mußten, von denen Pico betroffen wurde. Das sind Fragen, die zukünftige Biographen Picos entscheiden müssen.

Die Übersetzung der Bulle „Exsurge“

Von Paul Kalkoff, Breslau

Die umsichtige und energische Fürsorge, mit der Friedrich der Weise die Sache Luthers vertreten hat, geht auch aus der Tatsache hervor, daß er sich angesichts des Erscheinens der Verdammungsbulle vom 15. Juni 1520 und des ihm selbst durch das päpstliche Ultimatum vom 20. Mai angekündigten Kampfes an die Öffentlichkeit zu wenden entschloß. Wie er Luther alsbald veranlaßt hatte, in seinem knappen Manifest, der „Oblatio sive protestatio“, und in dessen deutscher Fassung, dem „Erbieten“, die Forderung eines gelehrten Schiedsgerichts vor aller Welt zu erheben, und dieses

Blatt dann in Köln öffentlich anschlagen ließ [1], so ließ er die Bulle „Exsurge, Domine" durch Spalatin ins Deutsche übersetzen, sobald er nach seiner am 25. September erfolgten Ankunft in Köln [2] des am Rhein schon verbreiteten römischen Originaldrucks habhaft werden konnte. Als nun Dr. Eck als Exekutor der Bulle für das östliche Deutschland die „Keckheit" gehabt hatte, diese dem Kurprinzen Johann Friedrich zu „überantworten" und dieser die tatkräftige Unterstützung seines Oheims für Luther angerufen hatte, wurde ihm durch den Hofkaplan Veit Warbeck, den erprobten diplomatischen Vertrauten des Kurfürsten, mitgeteilt (22. Oktober), man würde ihm gern „die deutsche Bulle" geschickt haben; doch könne Spalatin die Drucker in Köln nicht dazu bestimmen [3]. Denn einige fürchteten, Luther könnte ihnen den Druck verübeln; die Gelehrten aber wollten sie nicht verdeutscht unter das Volk bringen, weil sie fürchteten, der gemeine Mann werde im Unmut über die Behandlung der Sache durch den Papst zu weit gehen. Und in der Tat wagte dann Aleander nicht, die Schriften Luthers in Köln feierlich und öffentlich wie in Löwen und in Lüttich zu verbrennen, weil er die antiklerikale Haltung des Rates und der Bürgerschaft fürchtete [4]. Doch muß schon in den nächsten Tagen der angesehenste Drucker Peter Quentel die Herausgabe besorgt haben, da Aleander, der am 28. Oktober von Aachen aus in Köln eintraf, dies wohl verhindert haben würde. Der mit dem schön geschnittenen Wappen des Mediceerpapstes geschmückte Druck [5] wurde dann bei Spalatins Rückkehr nach Wittenberg sofort in etwas dürftigerer Ausstattung und minder sorgfältigem Satz wiederholt [6], da die Kölner Ausgabe offenbar dort schon aufgebraucht worden war. Der Kurfürst hatte die Übersetzung zunächst zu seiner eigenen gewissenhaften Kenntnisnahme herstellen lassen, wie er, obwohl

1) Vgl. ZKG. XXV, 1904, S. 509; N. F. VI, 1924, S. 190.

2) Wo er dem Kurfürstentage beiwohnte. Über das Itinerar s. a. a. O. XXV, S. 517 Anm. 3 und K. Gillert, Briefwechsel des C. Mutianus, 1890, S. 270.

3) ZKG. XXV, S. 526 f.

4) Vgl. über die „vorsichtige" Bücherverbrennung vom 12. November (erst nach der am 7. Nov. erfolgten Abreise Friedrichs) Kalkoff, Aleander gegen Luther, 1908, S. 41 ff. Der vorsichtige Berater des Kurfürsten war Erasmus.

5) Vorhanden in Berlin, Halle und in der Ratsschulbibliothek von Zwickau (vgl. Beiträge zur Sächs. Kirchengesch. IV (1888), S. 164 Anm.

6) Vgl. die Beschreibung der beiden Drucke ZKG. N. F. II, S. 6 f.

des Lateinischen leidlich kundig, bei allen wichtigen Aktenstücken zu tun pflegte[1]. Zweifellos aber hatte er die Übersetzung auch in reichsständischen Kreisen anzubringen beabsichtigt.

Da die Übersetzung die Form darstellt, in der das päpstliche Urteil über Luthers Lehre dem deutschen Bürgertum am Rhein und im Osten Deutschlands bekannt wurde, so dürfte ihre Wiedergabe geeignet sein, das Bild der mit ihrer Veröffentlichung und Vollziehung zusammenhängenden Vorgänge[2] zu vervollständigen[3].

Die verteutsth Bulle under | dem namen des Bapst Leo des | zehenden wider doctor Martinus Luther ausgangen.

[Bl. aj[a]] Leo bischof, ein diner aller diner gottes. Zu ewigem gedechtnus der sachen.

O here, stee auf, erheb dich und richt dein sach, sei eingedenk deiner smehung, die von den unweisen den ganzen tag ergeen! Neige dein oren zu unserer bitt, wan es sein fuchs aufgestanden, die sich unterwinden, dein weinberg zu verwusten, des keltern du allein geprest hast, und als du zu dem vater zu himel hast wellen faren, des selben weinbergs sorg, regirung und verwaltung dem Petro als deinem haubt und deinem vicarien ader stathalter und seinen nachkommern[4], gleich und in massen als der sighaftigen, himlischen, triumphirenden kirchen[5], befolen; denselben weinberg unterwindt sich zu verderben ein wild hauend swein aus dem wald und ein sunderlich wild thier inen zu verzern.

Stee auf, Petre, und deiner vorberurten hirt- und obersorg nach, wie gemelt, dir von gott befoln, bedenk mit fleis dis sach der heiligen römischen kirchen, der mutter aller kirchen und der meisterin des glaubens, welche du durch gottis gebot mit deinem blut beheiligt hast, wider welche, wie du geruet hast zu vorinderen[6], lugenhaftige lerer aufsteen, aufbringende zunft ader secten des verluses[7], die inen einfuren ein behendes verderbnis, deren zungen ein feur ist, ein unruiches ubel foller totliches giftes, die einen bittern zornigen willen und gezenk in iren herzen haben, berumen sich und seint lugenhaftig wider die warheit.

---

1) So auch bei den letzten Zuschriften aus Rom und den Entwürfen seiner Antwortschreiben; a. a. O. XXV, S. 591. 594. 596.

2) Vgl. a. a. O. XXXV, S. 166ff., XXXVII, S. 89ff.; N. F. II, S. 1ff. 134ff.

3) Der Kölner Druck ist nicht frei von kleinen Fehlern, ist aber bei der deutlichen Handschrift Spalatins durch den Setzer wenig beeinflußt worden, auf dessen niederfränkische Heimat nur die Formen „sei" (für „sie"); „soe, doemit, gestraeft, jaer, raet, waerheit, weiniger, dreu" hindeuten.

4) Im Druck: „seiner nachkommer" . . .

5) „instar triumphantis ecclesiae", . . .

6) „praemonere" (verhindern).

7) „perditionis" . . .

Stee auch auf du, wir bitten dich, Paule, welcher du berurte kirchen mit deiner ler und gleicher marter erleucht hast, wan itzt steet auf ein neuer Porphirius, der, eben als derselb in vorzeiten die heiligen aposteln oder zwolfboten unbillich angefochten hat, alsoe er die heiligen bepste, unser vorfordern, wider dein ler sei nicht mit bitten, sondern mit schelden zu peissen, reissen, und weil er an seiner sachen verzaget, sich nit schemet [1], zu scheltworten zu treten nach gewonheit der ketzer, der (als sanct Hieronymus sagt) letzte steur und hulf ist, das, wen sie sehen, das ir sachen weren kunftig verdampt und umbgestossen werden, anheben das schlangengift mit der zungen zu vergissen, und, wen sie sich uberwunden sehen, zu den scheltworten springen. Dan ob du gleich sagest, das ketzerei muste sein zu ubung der christglaubigen, dennocht mussen sie durch deine vorbitt und zuthun im anfang und, das sie nicht zunemen und aber auf das die fuchs nicht aufwachsen, ausgetilgt werden.

Entlich stee auf und erheb sich die ganz versamlung aller heiligen und der ganzen christlichen kirchen, der waraftige auslegung der heiligen schrift hindangesetzt, etliche, der gemut der vater der lugen verblendt hat, nach alder gewonheit der ketzer bei inen [Bl. aij[a]] selbst weise, dieselben schrift anders, den der heilig geist erfordert, allein nach eignem sinn, von wegen des eergeiz und gemeinen lobs und rums nach gezeugnus Sant Pauls [ercleren [2]], ja zwingen, biegen und felschen, alsoe das itzo Sant Hieronymus meinung nach nicht das evangelium Christi, sondern des menschen und das noch boeser des teufels ist.

Stee auf, sag ich, die ganz benant heilig kirch gotes, und thu zusampt der alderseligsten berurten zwolfboten vorbit bei dem almechtigen got, uf das er gerue, nach ableinung und reinigung der irrtumb seiner schaf und nach vertreibung aller ketzereien aus der gegenheiten [3] der Christglaubigen, den frid und enigkheit seiner kirchen zu underhalten.

Wan uns hat, das wir vor angst des gemuts und schmerzen kaumet aussagen mogen, durch anzeigung glaubwurdiger und bericht gemeines geruchts angelangt, ja warlich wir haben leider mit unsern augen gesehen und gelesen vil und manchfeltige irrthumb, etliche berait durch concilien und ansatzung [4] unserer vorfordern verdampt und der Krichen [5] und Behem ketzerei clerlich in sich begreifende, aber andere etliche gegensichtiglich [6] intweder ketzerisch ader falsch ader ergerlich ader die christliche oren verletzende ader die einfeldige gemut verfurende, von den falschen ererbietern [7] des glaubens, die, durch die hochfertige sorgfeltigheit die

1) Die Konstruktion ist: „non obsecrando, sed increpando mordere ... non veretur“ ...

2) „teste apostolo, interpretantur, imo vero torquent et adulterant“ ... Es ist also durch Druckfehler die Wiedergabe des „interpretantur“ etwa mit „ercleren“ ausgefallen.

3) „a fidelium finibus“ ... (Gegend).

4) „constitutiones“ ...

5) Im Druck: „kirchen“ ...

6) „respective“ ...

7) „cultoribus“.

ere der welt begerend, wider die lere des aposteln sant Pauls wellen[1] weiser sein, dan sich geburt, der swatzhaftigkeit (als sant Hieronymus sagt) on die gewalt der schrift nicht stat und glauben hett, sie wurden dan geacht, die verkerten ler auch mit gotlichen gezeugnissen, wie wol ubel ausgeleget, [zu] becreftigen[2], vor deren augen die forgt gottis abgeschiden ist, durch eingebung des feinds des menschlichen geschlechts neulich erweckt und unlank hievor bei etlichen leichtfertigen in der hochrumlichen teuschen nation gelernt und ausgebreit[3].

Welchs uns soevil leider ist, doselbs bescheen sein, das dieselben nation wir und unser vorfordern alweg in geweid[4] der lieb getragen haben. Dan nach der verwendung[5] des kaisertumbs von den Krichen durch die romisch kirchen an dieselben Teutschen haben dieselben unsere vorfordern und wir der romischen kirchen vogte und beschutzer allezeit aus jenen genomen, welche Teutschen, warlich brudere der christlichen wareheit[6], offenbar ist allezeit die allerernhaftigste hanthaber der ketzereien gewest sein. Des gezeuge seint die lobliche gesetz der teutschen kaiser[7] vur die freiheit der kirchen und die ketzer aus allen teutschen landen zu jagen und vertreiben bei den allerswersten penen, auch bei verlust der landen und herschaften, wider ir beherberger, aufhalter oder die sei nicht vertreiben, in vorzeiten an tagk gegeben und von unsern vorfordern bestetigt, welche soe sei heutigs [Bl. aij b] tags gehalten wurden, weren wier und sei ungezweifelt diser beswerung entboben.

Des gezeug ist die verdampt und gestraeft untreu der Hussiten, Wicleffiten und des Hieronymus von Prage im concilium zu Costenz. Des gezeug ist das so oft vergossen blut der Teutschen wider die Behem. Des gezeug ist der berurten irtumb ader aber viler aus inen durch die universitet zu Coln und Loven, als des gotlichen ackers allergutigste und gotforchtigste ererbieterin[8], nit weiniger kunstreiche, dan waraftige und heilige verlegung, verwerfung und verdammung. Wir kunten auch sust mancherlei anzeigen, die wir, doemit wir nicht geschatz[t] wurden, ein historien und geschicht zu erzelen, zu underlassen und ubergeen uns furgenommen haben.

---

1) Im Druck: „welcher“ . . . 2) „nisi viderentur . . . roborare“ . . .

3) Attribute zu dem obenstehenden „irrthumb“ („errores . . . noviter . . . seminatos“).

4) „in visceribus“ . . . (Eingeweide). 5) „post translatum“ . . .

6) Das Wortspiel „Germanos, catholicae veritatis vere germanos“ . . . ließ sich nicht wiedergeben.

7) Gemeint sind die Konstitutionen Kaiser Friedrichs II. von 1220 und 1232, durch welche die von den Päpsten Innocenz III. und Gregor IX. für die Ketzer festgesetzten Strafen des Güterverlustes und der Landesverweisung, schließlich auch des Todes auf dem Scheiterhaufen reichsgesetzlich festgelegt wurden. Vgl. Kalkoff, Entstehung des Wormser Edikts, 1913, S. 78ff.

8) „cultrices“, scil. „universitates“ . . .

Demnoch aus sorgfeldickeit des hirtenampts, so wir tragen, uns durch gotliche gnad befoln, mugen wir das totlich gift gedachter irthumb lenger on vercleinerunge[1] des heiligen christlichen glaubens in kein wegen erleiden und verhelen. Des haben wir etliche derselben irthumb in dise bulle furgenomen zu verleiben, deren vermugen folget und der massen ist:

i. ¶ Das ist ein ketzerische meinung, aber eine geubte und gemeine, die sacrament des neuen testaments geben denen[2] die rechtfertig machend gnad, die nicht verhindernis daran thun.

ij. ¶ Verlaugnen, das in dem kind nach der tauf die sund bleibe, ist sant Pauel und den herren Christum gleich untertreten.

iij. ¶ Die erbsund, wie gleich kein wurklich sund folgt, verhindert die seel von dem leib sich abscheidend vom eingange des himels.

iiij. ¶ Die unvollkommen liebe des menschen, der sterben wil, tregt von notwegen mit ir ein grosse forcht, die von allein[3] gnugsam ist, zu machen die pein des fegfeuers, und verhindert den eingang des reichs der himelen.

v. ¶ Das dreu teil der buss seint, die reu, beich[t] und genugtuung, ist in der heiligen schrift nicht gegrundt noch in den heiligen christlichen lerern[4]

vi. ¶ Die reu, so zuwegen gebracht wird durch die erfarung und den hass der sunde, domit einer bedenket sein jaer in der bittrickeit seiner selen mit betrachtung und bewegung der swere der sunden, der manchfelticke it der unreinickeit, des verlusts[5] der ewigen selickeit und erlangung der ewigen verdamnus, dise reu machet meher ein gleisner, ja ein sunder.

vij. ¶ Das ist das warheftigst sprichwort und furtreflicher den aller lerer ler von der reu, das nimmer thun ist die hochst bus, die beste bus und ein neues leben.

viij. ¶ Du solt dich in kein weg unterwinden, die tegliche sunde zu beichten, ja auch nit alle totliche sunden, dan es ist unmuglich, [Bl. aiij a] das du alle todtsunde erkennest, derhalben sie im amfang der christlichen kirchen allein die offentlich totsunden beichten.

ix. ¶ Wen wir wellen alle sunde rein beichten, so thun wir nichts anders, dan das wir der barmherzigkeit gottes nichts wellen lassen zu vergeben.

x. ¶ Die sund seint niemants vergeben, er glaub dan, wen in der prister enbindt, sie sein im vergeben; ja, die sunde bliebe[6], wen er es nit davur hielt, sie wer im vergeben, dan die vergebung der sund und gab der gnaden ist nit gnugsam, sunder man muss auch glauben, das die sund vergeben sei.

xi. ¶ Du solt dich in keine wegk vertrösten, das du von wegen deiner reu entbunden seist, sonder von wegen des wortes Christi: alles, das du

1) So zu lesen statt: „vercleriuerunge“ („sine chr. religionis nota“ . . .).

2) Im Druck: „denn“ . . .

3) Im Druck: „an allem“ („se solo“).

4) So statt: „leren“.

5) Im Druck: „der verlust“ . . .

6) Im Druck: „bleibe“ . . .



wirdest auflösen etc. Alhie mustu glauben, soe du des priesters absolvieren erlangest, und glaub festiglich, du seist absolviert und entbunden, so wirdestu warhaftiglich absolviert sein, es sei umb die reu, wie es wolle.

xij. (| So, welchs doch unmuglich ist, ein beichtend mensch nicht reu het und[1] ein priester einen nicht mit ernst, sunder im schimpf absolvirt, wen er allein glaub sich absolvirt sein, so ist er warhaftig absolvirt.

xiij. (| Im sacrament der buss und vergebung der schult thut der bapst und bischof nichts mer dan der weinigst priester, ja wo nicht ein priester ist, ebensowol ein itlich christlich mensch, wen er gleich ein weib oder kind were.

xiiij. (| Niemant sol dem priester antworten, das er bereit sei[2], so sol es der priester auch nit fragen.

xv. (| Es ist ein grosser irthumb dern, die zu dem sacrament des hochwirdigen warn lichnams alsoe gehen, sich auf das verlassen, das sei gebeicht haben, das sei sich keiner totsund schuldich wissen, das sei ir gebet zuvor gebet haben und sich bevor beraidt; dieselbigen essen und trinken es alle inen zu verdamnis. Sonder wen sie glauben und des vertrauens seint, sie wollen dadurch die gnade gottes erlangen, derselbig glaub machet sie allein rein und wirdich.

xvi. (| Mich bedeucht gut sein, das die christlich kirch in einem gemeinen concilien beschloss und aufsetzt, den leien das hochwirdich sacrament unter beder gestalt zu geben. Es seint auch die Behem, die unter beider gestalt das sacrament nemen, nicht ketzer, sonder schismatici oder sondermeinends.

xvij. (| Die schetze der kirchen, davan der bapst den ablass gibt, seint nit die verdienst Christi und der heiligen.

xviij. (| Ablass ist ein gutiger betrug der Christglaubigen und underlassung ader erlassung guter werk und ist von der zal der ding, die man mag gebrauchen, und nicht der nutzbarn.

[Bl. aiij b] xix. (| Der ablass dient denen, die in warhaftiglich erlangen, nicht zu der erlassung der pein vur die wurkliche sund von gott verfallen.

xx. (| Die werden verfurt, die doe glauben, das der ablass heilbar und zu frucht des geist nutz und dinstlich sei.

xxi. (| Der ablass ist allein von nöten zu den offenbaren grossen todtsunden und wirt eigentlich allein don hartmudigen und ungeduldigen verlihen.

xxij. (| Der ablass ist sechs geschlechten der menschen wider von nöten noch nutz, als nemlich den toten, den, die itz sterben werden, den kranken, den, die aus redlichen ursachen verhindert seint, den, die grasse heubtlaster, aber nit offentlich, geubt haben, den, die doe nit laster betriben, und den, die bessere werk thun.

1) Im Lateinischen: „aut" . . .

2) „se esse contritum" . . ., also „bereut", zerknirscht.



xxiij. (| Der ban ist allein ein eusslich[1] peen und straf und beraubt den menschen nicht der gemeinen geistlichen gebet der kirchen.

xxiiij. (| Man sol die christen lernen, den ban meher zu lieben, den zu forchten.

xxv. (| Der bapst, ein nachkommer sant Peters, ist nicht ein stathalter uber alle kirchen der ganzen welt, von dem heren Christo in sant Peters verordent.

xxvi. (| Das wort des heren Christi zu sant Peter: alles, das du wirdest auflösen etc., wird allein erstreckt zu dem, das von sant Peter ist bescheiden worden[2].

xxvij. (| Das ist gewiss, dass es in der gewalt der kirchen ader des bapst nit gar steet, artikel des glaubens zu machen, ja auch nit gesetz ader rechten der sitten oder guten werken.

xxviij (| Wen der bapst[3] also oder also meint und demnach nit irret, dennoch ist es noch nit sunde oder ketzerei, anderer meinung sein, bevor in einem ding, das nit von noten ist zu der selickheit, bis durch ein gemein concilium eins verworfen und das auder bestetigt wird.

xxix. (| Uns ist der weg gemacht, den gewalt der concilien auszulegen und frei wider ir handlung zu reden und ir satzung zu urteiln und trotzlich zu bekennen alles, was uns fur warhaftig ansicht, es werd von den concilien verworfen ader aber bestetigt.

xxx. (| Etlich artikel Johansen Huss im concilien zu Costenz verdampt, seint die allerchristlichsten, warhaftigsten und evangelisch, die auch die ganz gemein Christenheit nit mucht verdammen.

xxxi. (| Der gerecht sundigt in einem itlichen guten werk.

xxxij. (| Ein gut werk aufs best bescheen ist ein tegliche[4] sund.

xxxiij. (| Die ketzer zu vorbrennen, ist wider den willen des heiligen geists.

[Bl. aiiij a] xxxiiij. (| Mit den Turken kriegen und streiten ist got widerfechten, der unser sund durch sie besucht.

xxxv. (| Niemants weiss gewisslich, das er nit totlich sundige von wegen des allerhemelichsten lasters der hoffart.

xxxvi. (| Der frei wil nach der sund ist ein dink allein mit dem namen und titel, und wen er thut, was in im ist, so sundigt er totlich.

xxxvij. (| Das fegfeur kan aus der waraftigen[5] heiligen schrift nicht beweist werden.

xxxviij. (| Die selen im fegfeur seint nicht sicher und gewiss irer selickeit zuvor alle; es ist auch nit durch einig vernunftig bedenken, ur-

---

1) Vgl. unter Art. 38: „ausshalb“. 2) „ad ligata ab ipso P.“.

3) Ausgelassen ist: „cum magna parte ecclesiae“ . . .

4) Der übliche Ausdruck für „peccatum veniale“, das gelegentlich auch mit „ablässig, verzichlich“ wiedergegeben wird. Lexer, Mhd. Handwörterbuch II, S. 1391. Diefenbach, Glossarium latino-germanicum, Sp. 418 b. 610 c.

5) „quae sit in Canone“ . . .

sachen ader schriften beweist, das sie aussbalb des stands des verdiensts ader der lieb zu mern seint[1].

xxxix. (| Die selen im fegfeur sundigen an unterlass, so lang sie rue suchen und sich vor den peinen entsetzen.

xl. (| Die selen, durch hulf der lebendigen gelōset, werden weniger geseligt, den wen sie durch sich selbst genug gethun hetten.

xli. (| Die geistliche prelaten und weltliche fursten teten nicht ubel, wen sie alle bettelseck abteten.

Welche irthumb gegensichtiglich wie giftig[2], wie ergerlich, wie verfürisch der gutigen und einfeltigen gemut und entlich, wie gar sei wider alle lieb seint und wider die ere der heiliger rōmischen kirchen, der mutter aller glaubigen und einer meisterin des glaubens, auch wider die seen[3] der christlichen zucht, das ist den gehorsam, welcher ein brun und ursprunck aller tugent ist, an welche leichtiglich ein ieder vur ein unglaubigen uberwunden wirt, wie niemants vernunftigem unverborgen ist[4].

Demnach wir in berurten als allerwichtigsten sachen, wie sich zimpt, begerend mit fleiss zu verfaren und deser pestilenz und um sich fressende krankheit, domit es nicht in dem acker des herren wie ein schedlich dornheck weiter auswachse, den weg zu vermachen, auf gehabte uber berurte irthumb und ir ieden insunderheit fleissige bewegung, bedenken, ratslag und ernsthaften erforschen und zeitlichen rat und betrachten und nach guten und manchfeltigem ermessen deser ding aller zu mermalen mit unsern wirdigen brudern, der heiligen rōmischen kirchen cardineln und geistlichen orden priorn oder gemeinen ministern[5] und vilen andern der heiligen schrift und beder recht lerern ader meistern, der allererfarensten, haben wir erfunden, dieselben irthumb gegensichtiglich (wie gedacht) entweder articlen nit christlich sein und dermassen nich zu lernen sein[6], sondern wider die ler ader aufsatzung der ganzen kirchen und [Bl. aiiij b] wider die gemeine auslegung[7] von der heiligen christlichen kirchen angenomen, der ansehen sant Augustin so vil nachzugeben gemeint, das er gesagt hat, er wurd dem evangelio nit glaubt haben, wen nicht das ansehen der kirchen darunder kumen were. Dan aus disen irthum ader aber aus ir einem oder aus etlichen derselben[8] erfolget offentlich, das dieselbige kirch, die durch den heiligen geist regirt wirt, irre und allzeit geirret habe, welchs ungezwifelt wider das ist, das Christus seinen jungeren in seiner himelfart (wie man in dem heiligen evangelio Matthei liset) zugesaget hat, sprechend: Ich bin bei

1) „extra statum merendi aut augendae caritatis".

2) Für: „quam sint pestiferi, quam perniciosi".

3) „nervum" . . . (Sehne). 4) „nemo . . . ignorat".

5) „ministris generalibus" . . .

6) „catholicos nec tanquam tales esse dogmatizandos" . . .

7) Hier ist „divinarum scripturarum" ausgelassen; im Lat.: „catholicae ecclesiae" . . .

8) Im Druck: „desselben" . . .

euch bis an das end der welt, auch wider die aussatzung [1] der heiligen veter der concilien und offentliche ordenung der bepste oder geistliche recht, welchen nit gehorsam leisten, als sant Cipriaen saget, ist alzeit gewest ein zunder und ursach aller ketzerei und zudrennung der christenheit [2].

Derhalben wier mit derselben unser wirdigen bruder raet und bewilligung auch aller und ieder vorberurten zeitigen bedenken aus der almechtigen gottes und der heiligen zwolfpoten Petri und Pauli und unser gewalt alle und iede berurter artikel ader irtumb als (wie bemelt) gegensichtichlich ketzerisch oder ergerlich oder falsch oder die die gutige oren verletzend oder die schlechten [3] gemut verfurend und der christlichen waerheit entgegen verdampen, verlegen und genzlich verwerfen und fur verdampte, verlegte und verworfene von allen beiden geschlecht christglaubigen zu halten in craft diser bullen erkennen un declarieren, verbietend in der tugend und gewalt des heiligen gehorsams und bei pene des höchsten, bereit gefelten bannes, auch gegen den geistlichen und ordenspersonen, auch bischoflicher, patriarchischer, erzbischoflicher oder anderer hoher [4] kirchen, auch der closter, prioraten und conventen und allerlei wirden geistlicher leben, weltlicher oder aller anderen geistlichen orden beraubung und untuchticheit zu denselben und andere hinfur zu erlangen;

Aber gegen den conventen, capiteln oder heuseren oder gutigen steten [5] der geistlichen oder weltlichen, auch bettler [6], auch der universitet und hoher schulen allerlei privilegien, gnaden und freiheiten, von dem bepstlichen stul oder seinen legaten oder aber sust in ander weg erlangt, was vermugens die seint, auch des namens und der gewalt, ein hohe schul zu haben, zu lesen und auszulegen einerlei kunst und faculteten und der unduchtickeit, dieselbe ader andere hinfur zu erlangen, auch des ampts der predig und des verluss der hohen schul und aller privilegien und freiheit derselben [7];

Aber gegen den weltlichen bei demselben ban und verlust aller lehenguter [8], von der römischer kirchen und in allerlei [Bl. bj[a]] wege erlangt, auch der unduchtickeit zu denselben [9];

Auch gegen alle und ieden obenbenant bei verbietung des geweiten begrebniss und untuchtickeit zu allen und ieder rechtshandelung, der verleumdung, des ungeruchts, der befedung, der acht und uberacht [10] und bei den penen der ketzer und irer gunstiger, in rechten ausgetruckt, mit der tat und an weiter erleuterunge durch alle und iede obenberurte,

---

1) Im Druck: „ausatzung“ . . . 2) „haeresum et schismatum“ . . .
3) „simplicium“ . . . (schlichten). 4) Im Druck: „andere hohe“ . . .
5) „pia loca“ . . . 6) Der Bettelorden.
7) Im Druck: „desselben“ . . .
8) „cuiuscunque emphyteosis (Erbpacht) seu quorumcunque feudorum“ . . .
9) Weggelassen ist: „et alia in posterum obtinenda“.
10) „infamiae ac diffidationis et criminis laesae maiestatis“ . . .

so sie (das ferr sei) da wider tun wurden, darein zu fallen, davon sie aus kraft keiner gewalt, auch der articlen in beichtbriefen, allerlei personen, mit waser worten das bescheen, verleibt[1], von niemans dan allein vom bapst ader seinen besunder gewalt haber, ausgenomen in todts noten, nit mogen absolvirt und entbunden[2] werden.

Allen und ieden beider geschlecht christglaubigen, leien und geistlichen und allen orden und anderen personen, was stands, grads und wesens sei seint und waser geistlichen oder weltlichen wird sie seind, auch der heiligen Roimschen kirchen cardinalen, patriarchen[3], erzbischofen, bischofen, patriarchischer, erzbischoflicher, bischoflicher stift und niderer kirchen prelaten, cleriken und andern geistlichen personen, weltlichen und aller orden, auch der betler, ebten, prioren oder ministeren generalen oder sunderlichen bruderen oder befreiten oder unbefreiten geistlichen, auch den universiteten und hohen schulen und weltlichen und allerlei, auch der betler orden versamlung;

Desgleichen den kunigen, kurfursten[4], fursten, herzogen, margrafen, grafen, freihern, haubtleuten, geleitsluden[5], junkern und allen amptleuten, richtern und allen offenbaren schreiberen[6], geistlichen und weltlichen, communen, gewelden[7], stetten, schlosseren, landen, gegenheiten[8] oder iren burgern und einwonern, auch allen andern geistlichen ader ordenspersonen, wie gedacht, allenthalben durch die ganze welt, bevor in Teutschen landen wonend, oder aber darin kunftig, das sie die berurte irthumb oder derselben etliche oder der gleiche verkerte ler nicht sagen, bekennen, verteidingen[9] oder aber mit ichten, offentlich oder heimlich, on suchung einigen verstands oder farb[10], sweigen[d] oder ausgedruck[t], zufal geben und gunst zu erzeigen sich underwinden sollen.

Weiter, weil benante irthumb und vil andere mer in den buchlin oder schriften eines Martinus Luther verleibt seint, verdammen, verlegen und verwerfen wier genzlich genante buchlen und alle berurten Martinus schrift oder predig, sei werden befunden in lateinische[r] oder andern sprachen, in welchen genanter irthumb oder derselben einer verleibt, und willen sei vur allenthalben verdampt, verlegt und verworfen, wie bemelt, gehalten werden, gebietend in gewalt des heiligen gehorsams und bei gedachten penen, daerein mit der that zu fallen, [Bl. bj b] allen und ieden beder geschlecht christglaubigen oben berurt, sich in keinen weg zu underwinden, solche schrift, buchlin, predig oder zetlen oder in inen verleibt artickel, capitel oder oben berurt irthumb zu lesen, sagen, pre-

1) „clausularum in confessionalibus . . . contentarum“ . . .

2) Im Druck offenbar versehentlich: „gebunden“.

3) Hier ist „Primatibus“ ausgelassen worden.

4) „imperatoris electoribus“ . . . 5) „conductoribus“ . . .

6) „notariis ecclesiasticis et secularibus“ . . .

7) „communitatibus, universitatibus, potentatibus“ . . .

8) „terris et locis“ . . . 9) Hier ist „praedicare“ ausgelassen.

10) „quovis quaesito ingenio vel colore“ . . .

digen, loben, drucken [1], an tag geben oder verteidigen, durch sich oder einen anderen oder andere, gerad oder ungerad [2], schweigend oder ausgedruckt, offentlich oder heimlich, in iren oder anderen heusern, an gemeinen oder sunderlichen stetten zu halten, ja sie sollen dieselbigen zustund und nach kundigung diser bullen an allen den enden, do sei sein werden, durch die ordinarien, das ist die bischofen, und andere obenberurte fleissig gesucht, offentlich und prechtlich [3] in gegenwart der geistlicheit und der lein bei allen und iden obgenanten penen verbernen.

(Was aber den Martinum belangt, frummer got, was haben wir unterlassen, was haben wir nit gethon, was veterlicher lieb haben wir ubergangen, in von dergleichen irthumb zu widerrufen. Dan, als wir inen citiert und erfoddert haben, begerend mit im ufs gutlichst zu procediren und verfaren, haben wir in geladen und durch mancherlei handelung, mit unserem legaten gehalten, und durch unse schrift erinnert, von solchen irthumb zu lassen, und aber auf sicher geleit und mit notturftiger zerung [4] an alle forcht und scheu, so die volkommen lieb solt austreiben, zu uns zu kummen und wie unser seligmacher und der heilig zwolfbot sant Paul nicht heimlich, sonder offentlich und unter augen zu reden. Und so er dasselb gethun, warlich, als wir achten, wer er wider zu im selbst kumen und het seine irthumb erkennet und an dem [5] romischen hof, den er so ser durch merer nachhengung des ubelmeinenden vergeblichen geruchts, dan sich zimbt, schildeht [6], niht so vil irthumb befunden; wir heten inen auch unterweist und gelerent ufs allerclerlichst, das die heiligen bepste, unser vorforderen, die er wider alle zucht unbillich lestert, in iren rechten ader aufsatzung, die er sich unterstet zu peissen und widerfechten [7], nie geirret haben, den, wie der prophet saget: es gebricht in Galaad wider harz noch ein artzt.

Aber er hat allezeit ungehorsamlich verhort [8] und berurte citation oder ladung und alles und iedes oben benant hindan gesetzt, veracht zu kummen und bis in gegenwertigen tag ungehorsam und mit verhartem gemut den ban lenger dan ein iaer erliden und, das noch erger ist, ubel zu ubel legende, wie wol van berurter citation und ladung wissen tragend, sich in die stim der frevelen appellation begeben [9] an das kunftig concilium, wider die constitution ader ansatzung Pii des anderen und Julii des anderen [10], unserer vorforderen, darin verordent wirt, das, die der-

1) Im Druck: „denken“; lat.: „imprimere“ ...

2) „directe vel indirecte“ ...

3) „solenniter“ ... 4) „pecunia“ ...

5) Im Druck: „den“ ...

6) „vanis malevolorum rumoribus plus quam oportuit tribuendo vituperat“ ...

7) „mordere nititur“ ... 8) „obaudivit“ ...

9) „in vocem ... prorupit“ ...

10) Mit der Konstitution Pius' II. ist die bekannte Bulle „Execrabilis“, d. d. Mantua, 18. Januar 1459, gemeint, durch die der frühere Sekretär des Baseler Konzils allen Ansprüchen auf die Superiorität der Konzilien ein für allemal ein

massen appelliren, sollen als die ketzer gestraft werden, [Bl. bij [a]] dan der hat die hulf des conciliums vergeblich angeruft, der offentlich bekent, das er im nicht glauben gebe, alsoe das wir wider inen, als vom glauben offentlich [1] verdechtig, ja worlich als ein ketzer on weiter citation ader verzihens zu seiner verdamnung als eines ketzers und zu aller und iede oben geschribener pene und ban ernstlich verfaren mochten. Nichts desdeminder wir mit derselben unser bruder rat, des almechtigen gotes gutigkeit nachfolgend, der nicht wil den todt des sonders, sonder das er bekert werde und lebe, haben wir, aller iniurien und unrecht, bisher uns und dem bepstlichem stul erzeigt, vergessend, uns aller gutickeit zu gebrauchen beschlossen und, so vil in uns ist, darob sein, uf das er nach furglegten [2] weg der barmherzigkeit wider zu im kume und von berurten irthumb abweiche, uf das wir inen, als den verthunigen, zerhaftigen son [3] wider zu dem schoss der kirchen kommend, gutlich widerumb annemen.

Deswegen wir denselbigen Martinus und alle seine anhengige, halter und gunstige durch das geweid der barmherzigkeit unsers gottes und durch die besprengung des bluts unsers herren Jesu Christi, domit und durch welchs die erlösung des menschlichen geschlechts und die erbauung der heiligen mutter der kirchen gescheen ist, aus ganzen herzen erinnern, ermanen und in got bitten, sie wellen aufhoren, der kirchen frid, einickeit und warheit, umb welche der selichmacher so fleissig den vater

Ende machte, „zum Schutz der monarchischen Verfassung der Kirche". Pastor, Gesch. der Päpste II, S. VIII. 74 ff. Während nun dieses kirchliche Gesetz allerdings von einschneidender Bedeutung gewesen ist, war es geradezu lächerlich und für die Kurie selbst beschämend, an den Mißbrauch zu erinnern, den Julius II. in einem rein weltlichen Kampfe gegen Venedig mit den geistlichen Waffen getrieben hatte. Von diesem als dem Mitgliede der Liga von Cambrai mit dem Verlust ihrer festländischen Besitzungen bedroht, hatten die Venetianer einige Grenzstädte des Kirchenstaates besetzt, worauf der Papst bei Strafe der großen Exkommunikation die sofortige Räumung verlangte. Als die Signorie diese Strafen für nichtig erklärte und die Appellation an ein künftiges Konzil vorbereitete, erneuerte der Papst am 1. Juli 1509 die von Pius II. gegen diese Maßregel festgesetzten Zensuren und verhängte die Kirchensperre über die Stadt (a. a. O. III, S. 638. 641 Anm. 6). Hutten hatte also ganz Recht, wenn er im Zusammenhang mit der hinterhaltigen Bekämpfung der Kaiser durch die Päpste „an den jüngst erschienenen hirnverbrannten Erlaß Julius' II." erinnerte, in dem er „alle, die gegen die Kirche die Waffen erheben würden, dem Satan überlieferte, dagegen allen, die seiner Fahne folgen würden, den Himmel und, was es etwa noch Höheres geben könnte, verheißen habe". Bei Abfassung der Bulle gegen Luther war die Trias Romana (Böcking, Opera Hutteni IV, S. 237) noch nicht an der Kurie bekannt; man hätte auch schwerlich auf sie Rücksicht genommen.

1) „notorie" . . .

2) Im Druck: „fruglechten" . . . „proposita . . . via" . . .

3) „filium illum prodigum" . .

gepeten hat[1], und sich von gedachten so verderblichen irthumben genzlich enthalten, so sollen sie, wen sei wirklich gehorsam leisten und ires gehorsams durch gnungsam beweisung und anzeigung [uns] versicheren, bei uns die meinung der veterlichen liebe und offen brunnen der gutickeit und senftmuticheit befinden.

Verbietend nichts desteweiniger demselben Martino itzo und hinfur, das er indes van allen predigen oder aber vom ampt der predig genzelich ablasse. Sust, [das][2] denselben Martinum, so in die lieb der gerechtickeit und tugend von der sunde nicht abzuge und die hoffnung der verzeihung nit wider zu der bussfertigkeit brechte, der schrecke der pein der zucht drunge, ersuchen und erinnern wir denselben Martinum, seine anhengige, mitphlichter[3], gunstige und aufhalter in craft diser schrift, in vermugen des heiligen gehorsams und bei allen und ieden obenberurten penon, mit der tat darein zu fallen, und gebieten ernstlich, das inwendich sechzig tag, der wir zwenzich fur den ersten, xx fur den anderen und die ander xx fur den dritten endtermin, entliche tagzeit[4], ansetzen nach der aussagung diser bulle an hirunden beschribenen ortern on mittel folgend zu zelen, derselb Martinus, sein beiphlichter, gunstige, anhengige und halter von gedachten ir- [Bl. bij b] thumben, irer predigung, offnung, ansagung und verteidigung, auch der antaggebung der bucher oder schrift ober dieselben oder derselben eins genzlichen absteen und alle und iede bucher oder schrift, so berurte irthumb oder derselben etlich mit ichten in inen haben, verbrennen ader zu verbrennen verschaffen. Auch das derselb Martinus dermassen irthumb und meinung in alle wege widerrufe oder uns von solchem widerspruch durch ein offen rechtmessig creftig instrument, durch zweier prelaten hende versigelt, an uns inwendig andern sechzich tagen zu uberschicken oder aber durch inen selbst (so er zu uns komen wolte, das uns am gefelligsten were) mit berurtem volkommenstem geleit, das wir nu hiemit geben, verstendige, uf das kein zweifel von seinem warhaftigen gehorsam muge bleiben.

Zust, wo (das fer sei) benanter Martinus, sein beiphlichter, gunstige, anhengige und halter sich anders[5] erzeigen oder aber berurts alles und iedes inwendig benantem termin mit dem werk nit erfullen und volziehen, nachfolgend der ler des heiligen zwolfboten Pauli, der ein ketzerischen menschen nach der ersten und anderen strafe lernt zu meiden, wir itzo alsdan und widerumb denselben Martinus, sein beiphlichter, anhengige, gunstige und halter und ir ieden als dorre weinreben, die in Christo nicht bleiben, sondern ein widerwertige ler, dem christlichen glauben entgegen oder ergerlich oder verdampt nicht zu geringer beleidigung gotlicher maiestat und der christlichen kirchen und glaubens nachteil und schanden lernend und predigend, auch die schlussel der kirchen ver-

1) Hier ist die Übersetzung von „turbare“ ausgelassen worden.

2) Hier ist die Übersetzung von „ut“ ausgefallen.

3) „complices“ . . . 4) „peremptorio termino“ . . .

5) Im Druck: „ander“ . . .; lat.: „secus egerint“ . . .

cleinerend[1] offentliche und halsstarke ketzer aus vorberurter gewalt gewest sein und nochmals sein erkennend, dieselb als vur solche in craft derer schrift verdamnen ader condemniren und sie vur sulche zu achten von allen beider geschlecht christglaubigen wellen und gebieten und underwerfen sie alle[2] und iede allen obbemelten und allen wider solche van rechten[3] aufgesatzten penen in craft diser schrift und domit verheft gewest sein und nochmals sein erkennen, erleutern und declariren.

Weiter verbieten wir auch bei allen und gedachten penen, darein mit der that zu fallen, allen christglaubigen, uf des sei sich in kein weg understeen, schrift auch berurte irthumb in sich nit begreifend, von demselben Martino mit ichten gemacht oder an tag gegeben, ader aber die er hinfur machen und an tag geben wurd, ader derselben etlich als von einem menschen, des christlichen glaubens feind und derhalben fast verdechtig, und domit sein gedechtnis genzlich aus der geselschaft der christglaubigen ausgeteileget[4] werd, zu lesen, auszusagen, zu predigen, zu loben, zu drucken, an tag zu geben oder zu verteitingen durch sich oder [Bl. biij[a]] ein anderen oder andere, gerad oder ungerad, heimlich oder offentlich, sweigend oder ausgetruckt, oder aber in iren heusern oder anderen orteren, gemeinen oder sunderlichen steden mit ichten zu haben; ja sie sollen dieselben verbrennen, wie gemelt ist.

Auch erinneren wir alle [und] ieden obengedachte christglaubigen bei berurtem gefeltem hochsten ban, gedachte declarirte, erkente und verdasmpte ketzer, die unseren geboten nit gehorsam leisten, nach verlaufung der berurten termins zu vormeiden und, so vil in inen ist, zu meiden verschaffen, noch mit inen oder ir einen handelung, geselschaft oder gemeinschaft zu haben, noch inen nottruft und liferung zu reichen.

Auch zu merer schand des genanten Martinus und seiner beiphlichter, gunstigen, anhengigen und halter, also nach verlaufung des gedachten termins erklerter und verdampter ketzer, gebieten wir allen und iden christglaubigen, patriarchen, erzbischofen, bischofen, patriarchischer, erzbischoflicher, bischoflicher stift und niderer kirchen prelaten, capitelen und anderen geistlichen personen, weltlichen und aller orden, auch der betler, (bevor der versamlung, der genanter Martinus profess und ein munch ist, und in welcher er wonen und sich erhalten soll), befreiten und unbefreiten, auch allen und ieden fursten allerlei geistlichen und weltlichen wird und eren, konigen, churfursten, herzogen, marggraven, graven, freiheren, haubtleuten, geleitsleuten, junckern, den[5] gemeinden, comunen, gewelden, stetten, landen, schlossern und gegenheiten oder iren einwonren und burgeren und allen und ieden obberurten durch die ganze welt, bevor in Teutschen landen wonhaftich, gebieten[6],

1) Im Druck: „vercleineren“ . . .; lat.: „vilipendentes“ . . .

2) Im Druck: „allen“ . . .

3) Im Druck: „welchen“ . . .; lat.: „a iure inflictis“ . . .

4) Mhd.: „tîligen, tilgen“.

5) Im Druck: „der“ . . .

6) Das „mandamus“ ist oben schon eingeschoben worden.



das sie oder ein ieder van inen bei allen und ieden penen gedachten Martinus, sein beiphlichter, anhengige, halter und gunstige personlich fahen und gefangen bis uf unser ansuchen halten und uns ubersenden. Dagegen sei vur ein so gut werk von uns und dem bapstlichen stul ein wirdige belonung und vergleichung[1] erlangen sollen, ader aber das ufs wenigste sie und ein ieder von inen aus den erzbischoflichen, bischoflichen stiften und anderen kirchen, heuseren und closteren, conventen, steten, herschaften, universiteten, versamlung, communen, schlosseren, landen und ortereu gegensichtiglich von allen und ieden berurten geistlichen und leien vertriben werden.

Aber alle die stete, herschaften, lande, schlosser, dorfer, grafschaften, vesten, stete und orter, wo die ligen, auch die erzbischofliche, bischofliche stift und ander kirchen, clöster, priorat, convent und geistliche heuser, waser ordens, wie berurt, die seint, dohin sich benanter Martinus oder iemands von den gedachten begeben wirt, so lang er doselbst sich heldet und drei tag nach seinem abscheit[2] [Bl. biij b] unterwerfen wir dem geistlichen interdikt und sweigen der gotlicher ampt[3].

Und domit alle vorberurte meinung allermeinglich kund werde, gebieten wir weiter allen patriarchen, erzbischofen, bischofen, der patriarchischen, erzbischoflicher und ander bischoflicher und stift kirchen prelaten, capiteln und andern geistlichen und weltlichen personen, auch allen berurten ordenbrudern, geistlichen munchen, befreiten und unbefreiten, wo die seint und zuvor in Teutschen landen, das sie und ein ieder von inen bei berurten penen, ban und beswerung, darein mit der that zu fallen, den Martinum und alle und iede berurte, die nach ausgang des termins solchen unsern geboten, mandaten und erinnerung nicht gehorsam leisten, in iren kirchen an suntagen und andern feirtagen, wen am meisten folks zu den gotlich ampten zusammen kummen ist, erclerte und verdampte ketzer offentlich verkundigen und vorschaffen und gebieten von den andern zu vorkundigen und von allermennicklich aufs hochst zu meiden, auch allen christglaubigen zu vermeiden dergleichen bei obgedachten penen und ban, und das sie gegenwertigen brief oder aber ir transsumpt und glaublich abschrift[4] in iren kirchen, clostern, heusern, conventen und an andern ortern zu lesen, verkundigen und anzuschlaen verschaffen.

Auch tun wir in den hochsten ban alle und iede, was stands, grads wesens, vortrefflicheit, wird und vorzugs sie seint, die do verschaffen oder aber mit ichten machen und bestellen, des diser brief oder aber sein transsumpt oder glaublich abschrift und copeien in iren landen und herschaften nicht gelesen, angeslagen ader verkundigt werden mogen,

1) Im Druck: „wergleichnung“; im Nachdruck: „wergleichung“ ...

2) Im Druck: „senen abstheit“ ...

3) Diese Worte als Erläuterung des Fremdwortes hinzugefügt.

4) Erläuterung zu „transsumptum“ unter Weglassung der Worte: „sub forma infra scripta factum“ ...

durch sie oder ein andern oder andere, offentlich oder heimlich, gerad ader ungerad, sweigend ader ausgetruckt.

Letzlich, weil es swer were, disen brief an ein ieden ort, do es von noten were, zu bringen, wellen wir und aus bepstlicher gewalt ercleren, das iren transsumpten und glaublichen copeien, mit eines offenbarn schreibers hant gemacht und unterschriben oder aber in der wirdigen stat Rom gedruckt und mit eines geistlichen prelaten sigel bevestegt, allenthalben und an allen enden sol stat und volkumner glaub geben werden, in massen wie men dem heubtbrief stat und glauben gebe, wen man inen zeiget und furleget.

Und damit nicht berurter Martinus und alle ander obbenante, welche diser brif mit ichten belangt, unwissenheit dises briefs und ires einhalts furwenden mugen, wellen wir, das dise brife sollen an den turen des munsters des fursten der aposteln und der bepstlichen cancellei, auch der bischoflicher kirchen Brandenburch, Meissen und Mersburch angeslagen und verkundigt werden, erkennend, das die verkundigung [Bl. biiij a] derselben brief, dermassen geschehen, vilberurten Martinum und alle andere und iede vorbenante, welche solche brief mit ichten belangen, dermassen verheften sollen, als wen diser brief am tag solcher anslagung und verkundigung inen personlich gelesen und verkundigt were[1], weil es der warheit nicht gemes ist, das bei inen das solt verhalten und verborgen bleiben, das so offentlich geschiedt.

Unverhindert die bepstliche gesetz[2] und ordnung oder aber, so den obberurten allen und ieden oder aber ir einem oder allen andern von gedachtem bepstlichem stul oder aber den, so die gewalt von im haben, unter was form auch der beichtbrief und mit allen den allersterksten articlen, auch was orsach oder was grossem bedenken es inen verlichen oder gegeben ist, das si nit mugen interdicirt, suspendirt, der gotlichen ampt beraubt, ein zeitlank verhindert[3] oder verbannt werden durch bepstliche brief, die nicht vollkommene und ausgedruckte vermeldung von wort zu wort dovon thun, aber nicht durch gemeine artikel[4] dis anzeigend, derselben verleihung, inhalt, vermugen, ursachen und weise eben also, als were sei von wort zu wort eingeleibt worden, also das es in alleweg abgeleint werde, und wellen es mit disem brief fur ausgetruckt haben.

Darumb sol genzlich gar keinem menschen geburen, disen brief unser verdammung, verwerfung, verlegung, decrets, erkentnus, erleuterung, verbot, willens, gebots, erinnerung, bit, ersuchung, ermanung, zuordnung, verleihung und verbannung zu erbrechen oder aber[5] darwider mit fre-

1) Im Druck: „weren" . . .
2) Lat.: „Non obstantibus constitutionibus" . . .
3) Lat.: „suspendi" . . .
4) Lat.: „per clausulas generales" . . .
5) Im Druck: „ader ober" . . .

veln durst[1] zu handeln. Wer sich aber das wort unterwinden, sol wissen, das er werd in die ungenad des almechtigen gottes und der seligen Petri und Pauli, seiner zwolfboten, kummen.

Geben zu Rom bei sant Peter im iar der menschwerdung des herren tausend vumfhundert und zwenzichsten iar am sibenzehenden tag vor dem ersten tag des monatz Julius oder heumondts[2], unser bapsttumbs im achten iaer.

Besehen R. Milanesius[3]
Albergatus.

Zu Zwinglis ältester Abendmahlsauffassung

Von Walther Köhler, Zürich

Wenn ich der Auseinandersetzung mit Karl Bauer, der die nachstehenden Ausführungen gelten, einige Zeilen zur Orientierung über mein Buch „Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen (Bd. I: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529“ Leipzig, Eger und Sievers, 1924. XIV u. 851 S. M. 20) voraufschicke im Sinne einer Selbstanzeige, so geschieht es im Einverständnis mit dem Herrn Herausgeber dieser Zeitschrift. Meine Arbeit ist herausgewachsen aus einem geplanten Werke über die Wittenberger Konkordie von 1536; bei der Vorbereitung desselben erkannte ich die Notwendigkeit einer Gesamtdarlegung des Abendmahlsstreites von den ersten Anfängen an, da ich hier nicht einfach auf der bisherigen Forschung aufbauen konnte. Und zwar erwies sich ein möglichst großes Ausmaß als geboten und erwünscht. Die seltene Gelegenheit, in Zürich, auf Zentralbibliothek und Staatsarchiv, vor allen Dingen in der Simmlerschen Sammlung, das Material in einzigartiger Reichhaltigkeit beisammen zu haben, Fehlendes von hier aus relativ leicht (obwohl ich einmal bis nach Kiel ausgreifen mußte) beschaffen zu können, durfte nicht ungenutzt bleiben. Um deswillen habe ich z. B. anderweitig schwer zugängliche Flugschriften und Briefe eingehend analysiert u. dgl. Aber nicht nur aus diesem Grunde. Die Auseinandersetzung zwischen

---

1) Mhd. turst, Verwegenheit.

2) Dieser Zusatz entspricht der Vorliebe Spalatins für die ältere deutsche Geschichte. Vgl. Kalkoff, Der Wormser Reichstag von 1521, 1922, S. 335 Anm. 2.

3) Verlesen für Vianesius Albergatus; dieser hatte als Scriptor schon bei der Ausfertigung der Ablaßdekretale vom 9. Nov. 1518 mitgewirkt. Über den Lebensgang dieses hochmütigen und habgierigen Kurialen vgl. ARG. IX, S. 143 Anm. 2. 171; ZKG. XXV, S. 129 Anm. 2; Münchener Luther-Ausgabe I, S. 408.

Zwingli und Luther erlebt ihre Peripetie in **Marburg** 1529. Trotzdem uns nun bald vier Jahrhunderte von dieser bedeutsamen Oktobertagung trennen, ist die Empfindlichkeit diesem Gespräche gegenüber hüben und drüben groß geblieben, ja angesichts der Forschungen H. v. Schuberts in dieser Zeitschrift, die die „Schuld" am Scheitern der Konkordie vom steifnackigen Luther auf die Seite der Schweizer, die — „es ist wunderlich zu hören, nicht wollten", herüberschoben, eher noch gewachsen. Da galt es, lückenlos das Material auszubreiten, um ein objektives Urteil zu gewinnen. Die Verhandlungen, vor allen Dingen die Meinungen der Theologen, können überhaupt nicht erst von 1529 aus entwickelt werden, sondern reichen in eine im Einzelnen sehr weit verzweigte und verwurzelte Vergangenheit zurück, die in Marburg wieder aktuell wird. So glückte mir z. B. die Feststellung, daß die in Marburg von den Lutheranern gebotene Unionsformel, die die Schweizer ablehnten, auf Osiander zurückgeht. Die Parteiungen zwangen zur Prüfung der Anschauungen der einzelnen Parteigänger; sie fiel in dem Sinne aus, daß sie nicht selten dogmengeschichtlich anders bestimmt wurden als bisher, wie z. B. Rhegius, Billikan, Jak. Stauß. Endlich — das wurde der dritte Gesichtspunkt für die größtmögliche Ausweitung der Grenzen — zeigte der unter den Händen wachsende Stoff, daß der Abendmahlsstreit, den wir heute glücklicherweise im wesentlichen begraben betrachten dürfen, im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts eine weltbewegende Frage gewesen ist, die keineswegs etwa auf Deutschland und die Schweiz, wo sie abgesehen von den Flugschriften sogar poetisch-kultischen Niederschlag fand, sich beschränkte, vielmehr nach England und Frankreich hinübergriff, deren literarische Vertreter infolgedessen auch von mir behandelt wurden.

Diese Weltweite hatte noch ihren besonderen Grund. Ein Mangel der bisherigen Behandlung der Kontroverse war ihre **dogmengeschichtliche** Isolierung. Man kann hüben und drüben die theologische Entwicklung nicht verstehen, ohne die sie teils bedingende, teils durch sie bedingte **politische** Entwicklung. Es muß beides zusammen betrachtet werden. Darauf hatte für die Lutheraner v. Schubert aufmerksam gemacht, bei dem hier anzuknüpfen war. Bei den Zwinglianern (und süddeutschen Reichsstädten) konnte ich in Weiterführung früherer Studien ein weitverzweigtes katholisches Intrigenspiel aufdecken, das sich mit der katholischen Opposition im Reich verbindet, auch in Rom verankert wird und Zwingli in einen Zweifrontenkampf bringt: gegen Luther und die katholische Opposition. Die beiden Fronten sind aber nicht zu trennen, werden vielmehr, wie beigebrachte Zeugnisse immer wieder beweisen, von den Katholiken geflissentlich verbunden: sie nehmen in der Abendmahlsfrage Luther für sich in Anspruch, spielen ihn geflissentlich gegen Zwingli aus, treiben einen Keil zwischen die Reformatoren, um ihre dem Katholizismus gefährliche Union zu verhindern. Diese Taktik geht so weit, daß Luther in den Augen des evangelischen Schweizervolkes unmittelbar als „papistisch" empfunden wird (wozu ja in puncto Abendmahl eine gewisse

Berechtigung tatsächlich vorhanden war). Das hat für Zwingli die fatale Wirkung, daß eine Verbindung mit Luther im Volke ebenfalls als „papistisch" empfunden wird und sein ganzes Reformationswerk, das ohnehin beständig mit katholischer Gegnerschaft zu kämpfen hatte, gefährdet. So ist Zwingli mit gebundenen Händen nach Marburg gekommen, kirchenpolitisch gebunden, während er dogmatisch frei war in dem Sinne, daß er diesen ganzen Streitpunkt als unwesentlich beiseite schieben konnte, gegenüber dem dogmatisch gebundenen Luther. Der Knoten schürzt sich dadurch viel verwickelter; um so höher aber steigt auch die Vermittlungsaktion der wackeren Straßburger unter Bucers Führung. Auf die Herausarbeitung dieser innerschweizerischen Schwierigkeiten infolge der katholischen Opposition (Badener Disputation, Bildung auch einer Lutheranerpartei in der Schweiz) habe ich besonderen Nachdruck gelegt.

Der zweite Hauptpunkt, an dem ich von der bisherigen Forschung abweiche, ist die Auffassung und Entwicklung der ältesten Abendmahlslehre Zwinglis. Nach alter, auf Zwingli selbst zurückgehender Tradition hätte der Reformator von Anfang an die symbolische Abendmahlsauffassung vertreten. Dem gegenüber lasse ich ihn diese erst um den Sommer 1524 gewinnen und vorher die Realpräsenz festhalten. Ansätze zu meiner Anschauung boten Ad. Zahn und Loofs.

Gegen diesen zweiten Hauptpunkt hat nun K. Bauer in einer eingehenden Besprechung des ganzen Buches in den Theol. Blättern 1926, S. 217—226, Einsprache erhoben und die traditionelle Anschauung in etwas modifizierter Form wiederherzustellen gesucht. Das nach ihm „sehr einleuchtende Bild des Sachverhaltes" wäre dieses (Sp. 224): Zwingli ist zu einer nicht genau bestimmbaren Zeit an der katholischen Abendmahlslehre aus theologischen Erwägungen irre geworden. Joh. 6 wurde der Krystallisationspunkt seiner neuen Abendmahlsanschauung. Die hier in den Einsetzungsworten vorliegende Tropologie stand ihm dank philologischer Kenntnisse fest; er wußte nur nicht, in welchem Worte der tropus stecke. Er hält in dieser Zeit mit seinen Freunden als Suchender über das symbolische Verständnis der Abendmahlsworte Besprechungen ab; er empfindet hier die befreiende Wirkung der symbolischen Erklärung. Öffentlich, ja, nicht einmal schriftlich erörtert er in diesem Stadium den Gegenstand nicht, nach dem Vorbilde Augustins, nicht etwa aus Mangel an persönlichem Mute, sondern aus hohem Bewußtsein um seine Verantwortung. Öffentlich vertrat er, konnte er bisher wirklich nur vertreten die Leugnung des Opfercharakters der Messe. Selbst mit der Bestreitung der Transsubstantiation, die er in seinem Briefe an Wyttenbach niederlegte, trat er damals noch nicht hervor. Als ihm der Brief des Cornelius Hoen die Erklärung des „est" mit „significat" brachte, bekannte er sich zunächst nur vor seinem Freundeskreis zu ihr (Brief an den Reutlinger Pfarrer Alber). Die Abendmahlsschriften Karlstadts erst veranlassen ihn, aus seiner Reserve herauszutreten, und im Commentarius de vera et

falsa religione widerruft er seine in der Auslegung der Schlußreden vorgetragenen Äußerungen, sofern diese nicht an die Realpräsenz gerührt hatten.

Es ist zuzugeben, daß diese traditionelle Darstellung an (mir natürlich nicht entgangenen, vgl. unten und mein Buch) Äußerungen Zwinglis einen Ansatzpunkt hat. Aber man hat bei Zwinglis Rückblicken auf seine theologische Entwicklung alle Ursache zur Vorsicht; ich erinnere an die bekannte Darstellung seiner Unabhängigkeit von Luther, die heute immer noch von gewisser Seite, in der Regel aus nationalistischen Gründen, festgehalten wird, aber die Probe nicht bestehen kann angesichts des Tatsachenmateriales, wie jetzt auch etwa von Wernle, Farner und Hadorn zugegeben wird. Es ist daher methodisch richtiger und geboten, diese Rückblicke zunächst ganz beiseite zu lassen und die Tatsachen, d. h. die Schriften Zwinglis selbst in chronologischer Folge auf ihre Meinung über das Abendmahl hin zu prüfen. Diesen methodisch einwandfreien Weg bin ich gegangen. Das von Bauer (a. a. O. Sp. 222) mir unterstellte Motiv, ich bezweifle das symbolische Verständnis der Abendmahlsworte, weil andernfalls an Zwinglis Charakter ein Makel hafte, ist nicht „der eigentliche Grund" für meine Auffassung gewesen, sondern, wie unten noch weiter deutlich werden wird, eine sekundäre Folgerung aus den Tatsachen.

Bauer findet für die Aufhellung des wirklichen Sachverhaltes entscheidend den Satz Zwinglis im Briefe an Alber: Neque enim unquam puto fuisse qui crederet, se corporaliter et essentialiter in hoc sacramento edere; tametsi omnes strenue vel docuerint vel simulaverint. In diesem Satze sieht Bauer ein Selbstbekenntnis Zwinglis, daß er nicht jemals an eine Realpräsenz Christi im Abendmahl, sei es nun im Sinne der Transsubstantiation oder der Konsubstantiation, geglaubt hat. Das ist ein Irrtum. Es handelt sich zunächst, wie der Zusammenhang zeigt — und man muß da zurückgreifen bis III 341 ff. der kritischen Zwingli-Ausgabe, die Bauer leider ganz zu Gunsten der veralteten Ausgabe von Schuler-Schulthess ignoriert, — keineswegs um „einen ganz allgemeinen Rückblick auf die Vergangenheit", sondern um eine spezielle Auseinandersetzung mit den Katholiken primo loco und secundo loco mit dem ihnen hier nahestehenden Luther. Zwingli zitiert unmittelbar vorher den Thomas und Scotus als die Autorität der Katholiken (III 349, 20), die selbst die krass sinnliche Auffassung nicht vertreten, vielmehr das „corpus meum" auf die Kirche, das corpus mysticum, freilich nicht ohne Drehen und Wenden, gedeutet hätten. Sie bekommen ihr Lob; denn wer je hat wirklich und wahrhaftig geglaubt, er esse Christus essentialiter et corporaliter?! Diese Worte haben den Ton: Niemand hat je geglaubt, daß er den Leib Christi wirklich leiblich, so wie er am Kreuze hing, gegessen habe, weil das — so ist zu ergänzen — eine Absurdität ist. Indirekt ist natürlich hier auch von Zwingli selbst die Rede; wenn das Niemand geglaubt hat, so natürlich auch Zwingli nicht. Aber folgt daraus, daß er nie an eine Realpräsenz geglaubt hat? Keineswegs. Zwischen

der leiblichen, wesentlichen Realpräsenz und der symbolischen Deutung gibt es noch ein Drittes, nämlich die geistige, mystische Realpräsenz, und eben diese hat meiner Meinung nach Zwingli in der ältesten Zeit vertreten. Die Dinge liegen viel verwickelter, ich möchte sagen, zarter, als Bauer annimmt. Wie man aus dem Begriffe „Wiedergedächtnis" nicht sofort auf „Zwinglianismus", d. h. symbolische Auffassung schließen darf, da er vielmehr zunächst neutral ist, so ist auch die „Realpräsenz" keineswegs eindeutig. Ich glaube in meinem Buche gezeigt zu haben, wie wichtig für den Verlauf des Abendmahlsstreites, speziell für die Unionsversuche, die Deutbarkeit dieses Begriffes geworden ist. Die geistig-mystische Realpräsenz hat Erasmus v. Rotterdam vertreten, wie ich zeigte. Bauer bestreitet das nicht, schiebt es aber beiseite, um Zwingli wesentlich hermeneutisch von Erasmus beeinflußt sein zu lassen; m. E. kann in vorliegendem Falle Hermeneutik und inhaltliche Beeinflussung nicht getrennt werden.

Aber entscheidend ist die Frage, ob Zwingli in ältester Zeit d. h. bis etwa 1524 an der (geistig-mystischen) Realpräsenz festhielt und die symbolische Deutung nicht kannte. Ich stelle die wichtigsten Belege zusammen:

1522 in „von Erkiesen und Freiheit der Speisen" begegnen die Ausdrücke „Gott genießen", „Himmelbrot essen", „himmlische Speise" (bei mir S. 16 f.). Das Abendmahl ist damals überhaupt noch kein Problem für Zwingli. Im „Archeteles" (Monat Mai) tritt das Abendmahl in den Kreis des Interesses; Zwingli sucht Gelegenheit, sich darüber zu äußern, die Ansatzpunkte sind aber die communio sub una und der Opferbegriff, nicht die Realpräsenz.

1523. In Artikel 18 der Schlußreden (Januar) steht deutlich der Opfergedanke im Mittelpunkt; die Frage nach der Gegenwart Christi ist noch nicht im Blickpunkt. Auch Johann Faber bekämpft nur das Opfer (S. 19 f.). Im Juli muß sich Zwingli gegen den Vorwurf rechtfertigen, er halte von dem Fronleichnam und Blut Christi nichts. Demgegenüber betont er den „fronlychnam und blut Christi". Im Juni schreibt Zwingli den Brief an Wyttenbach. Derselbe bestreitet, wie auch Bauer nicht leugnet, nur die Transsubstantiation, streift hart an die Symbolik heran, gibt aber die Realpräsenz nicht preis, sondern hält sie fest: die Elemente enthalten in sich Leib und Blut. Es ist, wie ich S. 24 ff. zeigte, der Erasmische Standpunkt, den Zwingli vertritt. Die Erläuterung der 18. Schlußrede (etwas später) entwickelt die Abendmahlslehre vom Opferbegriff aus. Zwingli gebraucht den Ausdruck „Christum niessen", redet von „Gestalt des Blutes", „den Leichnam essen", das Abendmahl soll „Leib und Blut Christi" genannt werden, Christus ist die Speise. Dem Vorwurf, er wolle „aus unserem lieben herren, dem Fronleichnam Christi, nichts machen", begegnet er energisch: „Wer unternimmt sich, den Fronleichnam Christi dem Christenvolk zu nehmen?" Er bekräftigt sogar wiederholt, er wolle „den heiligen Fronleichnam und Blut Christi" und den Sakra-

mentscharakter durchaus festhalten. Die Transsubstantiation wird abgelehnt, aber nicht die Realpräsenz, vielmehr bewegen sich Zwinglis Formeln auf der Erasmischen Linie. Das alles steht vor der berühmten Stelle: „Hie söllend aber die einvaltigen lernen, das man hie nit strytet, ob der fronlychnam und blut Christi geessen und trunken werde (dann daran zwyflet kheinem Christen), sunder ob es ein opfer sye oder nun (= nur) ein widergedächtnus [scil. des Opfers am Kreuze]". Wie auch Bauer sagt, wird hier das Streitobjekt präzisiert. Aber darf man die unterstrichenen Worte deuten (so Bauer): „dagegen hat noch niemand die Realpräsenz in Zweifel gezogen, und darum besteht kein Anlaß, auf sie jetzt einzugehen?" (zu ergänzen nach Bauers Auffassung: trotzdem ich persönlich innerlich sie bezweifle!). Unbefangene Betrachtung dieser Worte muß in ihnen einen Bekenntnisakt sehen, geflissentlich unterstrichen gegenüber denen, die, wie wir sahen, Zwingli vorwarfen, aus dem Fronleichnam Christi „nichts zu machen". Man beachte den Dativ: daran zwyflet keinem Christen, nicht: daran zweifelt kein Christ! Um ganz sicher zu gehen, wandte ich mich an den Germanisten unserer Hochschule (Prof. Alb. Bachmann) und erhielt von ihm die Antwort: „ich halte Ihre Auffassung der fraglichen Stelle: „denn das ist für keinen Christen zweifelhaft" (von mir gesperrt) für die einzig mögliche, und jeder unbefangene Leser wird ebenso urteilen." Es liegt also tatsächlich ein Bekenntnis Zwinglis zur Realpräsenz vor, wie es bei seiner Erasmischen Anschauung auch vollkommen wahrheitsgemäß war, aber mit einer symbolischen Auffassung doch wohl unverträglich ist. In ‚de canone missae' (August) begegnet daher auch wieder das Bekenntnis zur erasmischen Realpräsenz (S. 38), in der apologia canonis missae (Oktober) heißt es: Christus corpus et sanguinem suum praebuit. Die zweite Zürcher Disputation (26.—28. Okt.) bestätigt in sehr erwünschter Weise die Richtigkeit der von Bachmann und mir vertretenen Interpretation jener entscheidenden Stelle aus der Auslegung der 18. Schlußrede. Zwingli legt ein unzweideutiges Bekenntnis ab; „mengklich sol wüssen, das min ... red von der mess nit dahyn dient noch in ewigkeit dienen wirt, das einicherley betrug oder falsch sye in dem reinen blut und fleisch Christi, sunder dahyn langet all unser arbeit, das es nit eim opffer sye" (Krit. Zwingli-Ausgabe II, 732). Das ist mit anderen Worten dasselbe Bekenntnis wie oben. Ich habe auch S. 41 Anm. 2 eingehend gezeigt, daß Zwingli damals die Deutung des „ist" = „bedeutet" noch nicht gekannt haben kann. Der mit Zwingli identisch denkende (wie Zwingli selbst sagt II, 732) Leo Jud sagt, daß wir „sin fleisch und blut under brot und win niessen", und Zwingli selbst gebraucht alsbald auch die Formel „fronlichnam und blut Christi niessen" (S. 43 f.).

1524 im April gebraucht Zwingli die Formel: „das Evangelium lehrt uns den Fronleichnam und Blut Christi in Wein und Brot nießen" (S. 47); im Mai betont Zwingli „das Sakrament des Fronleichnams und Blutes Christi" in keiner Weise antasten zu wollen (S. 44 f.), oder spricht von Brot und

Trank des Leichnams Christi. Von katholischer Seite (Bischof von Konstanz, Emser) wird nur die Leugnung der Transsubstantiation und des Meßopfers bei Zwingli bekämpft. Niemand ahnt hier in ihm einen Symbolisten. Erst im November 1524 erscheint die symbolische Deutung der Abendmahlsworte bei Zwingli, zuerst auf der Kanzel, dann im Briefe an den Reutlinger Alber (S. 68 ff.). Im Commentarius de vera ac falsa religione (März 1525) nimmt dann Zwingli in aller Form seine frühere, in der Erklärung des 18. Artikels der 67 Schlußreden niedergelegte Abendmahlsanschauung zurück: retractamus igitur hic quae illic diximus. Der Zusatz von Bauer (S. 224): „sofern seine in der Auslegung der Schlußreden vorgetragene Äußerungen nicht an die Realpräsenz gerührt hatten" (zu ergänzen: die aber Zwingli innerlich leugnete) steht nicht im Texte; der Text bietet eine uneingeschränkte retractatio.

Soweit in aller Kürze der Tatbestand von Zwinglis Äußerungen. Er verrät nichts von Symbolik, sondern zeigt die erasmisch-mystische Auffassung, die allen Nachdruck auf den Glauben legt, die Transsubstantiation ablehnt, aber an der Realpräsenz festhält. Mirabili modo, daher denn auch Zwingli das Wie? der Realpräsenz nie erläutert, sie aber stets voraussetzt. Wenn Bauer (Sp. 221) bemängelt, man gewinne von der von mir behaupteten Selbständigkeit Zwinglis gegenüber seinen Quellen (und auch über Scholastik und Mystik habe ich mehr gesagt, als Bauer meint, vgl. S. 56 ff. bei mir), speziell gegenüber Erasmus kein rechtes Bild, so hat er S. 60 f. bei mir übersehen, wo ich die Originalität Zwinglis in der stärkeren Geistigkeit der Auffassung herausarbeitete und zeigte, wie hier der Hebel lag, der die Harmonie Zwinglis mit Luther und Erasmus auseinanderbrach. Der Tatbestand ist ein ganz klarer. Und jetzt — jetzt erst, muß ich Bauer gegenüber sagen — kommt die Frage: läßt dieser Tatbestand überhaupt eine heimliche symbolische Auffassung Zwinglis zu, wie sie Baur und Bauer annehmen? Bei dieser Fülle unmittelbar antisymbolischer Ausdrücke? Bei dem, jetzt auch germanistisch gesicherten unmittelbaren Bekenntnis Zwinglis zur Selbstverständlichkeit der Realpräsenz?! Mußte und muß ich darauf mit Nein antworten, so war es nicht unberechtigt, nun den Spieß umzukehren und auf das merkwürdige Licht hinzudeuten, in das Zwingli gerät, wenn man ihn diese ganze Zeit hindurch angesichts derartiger Bezeugungen des Gegenteils heimlich eine symbolische Auffassung vertreten läßt. Bei aller Weitherzigkeit taktischen Gründen gegenüber scheint mir eine derartige Dissimulation, wie man sie nach Baur und Bauer annehmen müßte, mit Ehrlichkeit unvereinbar. Man denke: ein offenes Bekenntnis: „Realpräsenz ist für keinen Christen zweifelhaft" und sie dann selbst innerlich leugnen?! Man müßte bei der Ansicht meiner Gegner doch eine gewisse Amphibolie in Zwinglis Formeln erwarten nach der symbolischen Seite hin; aber sie fehlt.

Aber nun die Äußerungen Zwinglis selbst von 1524 und später, er habe seit Jahren die symbolische Auffassung vertreten? Ich habe offen

gesagt (S. 84 f.), daß Zwingli mit den Freunden in der Abendmahlsfrage beraten hat. Es fragt sich nur, seit wann und worüber? Jedenfalls kommt der von Bauer (Sp. 224 Anm. 49) herangezogene Brief an Wyttenbach für eine Diskussion über die Symbolik der Abendmahlsworte nicht in Frage. Die von Bauer als „sehr vielsagend“ herausgehobenen Worte: „Adhuc multa sunt, quae coram fortasse tempestivius commentaremur, quam literis“ können in diesem Sinne nicht gedeutet werden, weil Zwingli (s. o.) ja unmittelbar vorher deutlich die Realpräsenz festgehalten hatte; an dem Punkte war er sicher. Ich hatte dann darauf hingewiesen, daß Abendmahlslehre und Abendmahlskultus zu unterscheiden seien, daß an letzterem (Meßopfer) Zwingli schon seit 1522 rüttelte, und jene von meinen Gegnern herangezogenen Stellen auf die Kultusreform gedeutet werden müßten. Bauer schiebt das unter Hinweis auf Korrespondenz von Theologie und Praxis — die aber gar nicht in dem Maße vorhanden war; die Forderung eines evangelischen Kultus war schon 1522 da, die Praxis kam erst 1525 — beiseite (Sp. 222), während hier doch nur die Exegese entscheiden kann, die ich für die einzelnen Stellen bot, und auf die ich hier verweise (S. 85 ff.). Es handelt sich tatsächlich um den Kultus, und die von Bauer bei meiner Auffassung befürchtete Gotteslästerung Zwinglis (Sp. 223; die betreffende Stelle war mir übrigens nicht entgangen, vgl. S. 84) ist nicht zu befürchten.

Aber ich kann hier noch etwas schärfer präzisieren. Es fällt die Unbestimmtheit in Zwinglis Äußerungen auf. Fuimus ante annos plures, quam nunc conveniat dicere, huius opinionis de eucharistia (IV, S. 463), heißt es im Subsidium vom August 1525. Den Straßburgern gegenüber spricht er am 16. Dezember 1524 von „einigen Jahren“ (VIII, S. 275); das läßt auf alle Fälle ein klares Bild bei Zwingli vermissen, er kann den Zeitpunkt nicht fixieren.

Und nun beachte man, wie außerordentlich nahe der Meßopfer und Transsubstantiation leugnende, mit aller Energie die Bedeutung des Glaubens betonende, die Realpräsenz in mystischem Dunkel lassende Zwingli der Frühzeit der Symbolik bereits war. Sollte da nicht sich ihm das Bild dahin verschoben haben können, als ihm nun die symbolische Auffassung bekannt wurde, das habe er ja im wesentlichen alles schon gewußt, er habe nur nicht recht gewußt, wo denn nun eigentlich der Tropus stecke[1], es habe ihm, mit Bauer (Sp. 225) zu reden, nur das Pünktchen über dem i gefehlt? Lag diese Bildverrückung nicht psychologisch um so näher angesichts der drohenden und alsbald Wirklichkeit werdenden Anklage der Katholiken auf Selbstwiderspruch? Zwingli wäre dann an diesem Punkte ein ganz ähnliches Mißverständnis begegnet wie in der Beurteilung seines Verhältnisses zu Luther. Ein solches Wort: er habe schon seit etlichen Jahren die Messe ein Wiedergedächtnis genannt (bei mir S. 32 Anm. 4, aus der Auslegung der Schlußreden 1523), das sachlich richtig

1) In der Deutung dieser Stelle (Sp. 224 Anm. 47) hat Bauer Recht.



ist[1], konnte doch sehr leicht sich in die Vorstellung wandeln, er habe schon seit etlichen Jahren das Abendmahl ein Wiedergedächtnis (in symbolischem Sinne) genannt. Mir scheint diese Erwägung beachtenswert, so gewiß sie nicht unmittelbar für meine Auffassung notwendig ist.

Die symbolische Auffassung hat Zwingli meiner Meinung nach durch den Brief des Honius gewonnen. Wenn ich die Worte der Amica Exegesis: Ipse ex Honio Batavo per Est pro significat expedivi wiedergab mit: „ich habe von dem Niederländer Honius die Erklärung des Est durch Significat erworben", so macht mich Bauer (Sp. 225) richtig darauf aufmerksam, daß diese Übersetzung nicht korrekt ist. Expedire heißt in diesem Zusammenhang nicht, was es an sich heißen kann, „erwerben", sondern „erklären" (vgl. die 10 Zeilen vorher stehenden Worte: verba diversis modis expediunt). Aber Bauers Übersetzung: „Ich habe nach dem Vorgange des Honius (den Tropus) durch Est steht für significat erklärt", mit dem Zusatz: „damit ist aber ausgesprochen, daß der Brief des Honius ihn nicht erst überhaupt auf die richtige Spur brachte", ist auch nicht korrekt. Sie wird dem „ex" nicht gemacht. „Ex Honio" heißt nicht: nach dem Vorgange des Honius, sondern auf Grund von Honius, aus Honius schöpfend — was sachlich auf meine Übersetzung hinauskommt[2]. Im übrigen sind Bauer und ich darin einig, daß der Brief des Honius für Zwingli nicht etwas absolut Neues brachte. Ich sagte S. 66: „an diese Auffassung war Zwingli schon ganz nahe herangekommen ... Honius mußte auf Zwingli wirken wie die plötzliche Erleuchtung auf einen Gelehrten, der über ein Problem grübelt, die Teile alle in seiner Hand hat, aber sie noch nicht zum lösenden Ganzen zusammenzufügen weiß. Darf man sich einmal derb ausdrücken, so muß man sagen: Honius hat Zwingli den rechten Dreh gegeben." Bauer gebraucht das Bild, Honius habe gleichsam nur noch das Pünktchen auf das i bei Zwingli gesetzt. Dem kann ich beistimmen, wenn Bauer damit zugeben würde, daß ohne das Pünktchen das i eben kein i ist, sondern ein dem i zwar sehr ähnlicher, aber doch anderer Buchstabe. Unbildlich gesprochen: Zwingli war — das habe ich immer wieder betont — der symbolischen Auffassung ganz nahe, hatte sie aber noch nicht selbst. Fast könnte ich mich auf — Bauer berufen, der in diesem Zusammenhang im Gegensatz zu seiner früheren Behauptung, daß Zwingli die tropologische Deutung der Einsetzungsworte „feststand", sagt, die tropische Auffassung der Einsetzungsworte habe ihm „schon lange vorgeschwebt", was doch wohl etwas anderes ist.

Was den Termin anlangt, an dem Zwingli den Brief des Honius kennen lernte, so habe ich von vorneherein zugegeben, daß er nicht sicher zu bestimmen sei (S. 62 ff.), und mich schließlich für etwa Ende Mai

1) Man beachte nur wieder die Unzuverlässigkeit des „seit etlichen Jahren". Höchstwahrscheinlich ist es nur ein Jahr, seit 1522 (s. o.).

2) Ich gebrauchte S. 62 die Wendung: Zwingli verdankt dem Brief des Honius die Erklärung des „est" durch „significat".

1524 entschieden. Bauer nimmt mit Loofs die zweite Hälfte des Jahres 1523 an; das ist nicht unmöglich, aber seine Beweisführung ist nicht zwingend. Bauer schließt: Luther erwähnt in „Vom Anbeten des Sacraments" die Deutung, das Brot bedeute den Leib. Zwingli hat diese Lutherschrift wahrscheinlich (sicher ist es nicht!) im Frühjahr 1524 kennen gelernt. Zwingli sagt aber, ex Honio per Est pro Significat expedivi, also hat er Honius vor der Lutherschrift kennen gelernt, also vor Frühjahr 1524, also wohl zweite Jahreshälfte 1523[1]. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß Luther in seiner Schrift den Honius nicht nennt, die symbolische Deutung in relativ kurzen Worten abtut, sodaß es nicht unmöglich erscheint, daß sie Zwingli keinen Eindruck machten. Man vergleiche einmal die eingehende Ausführlichkeit des Honius in seinem Briefe mit Luthers Darlegungen. Es wird bei Luther die symbolische Deutung für einen, der sie nicht kennt, überhaupt nicht klar; er stellt sie auf, um sie sofort niederzuschlagen. Es ist durchaus denkbar, daß Zwingli nach der Lutherschrift den Brief des Honius kennen lernte, der dann (im Gegensatz zu Luthers Negationen) dank seiner positiven Aussagen einen so starken Eindruck auf ihn machte, daß er ex Honio seine neue Ansicht datierte. Noch mehr: hat Zwingli überhaupt die Lutherworte damals gelesen, aufmerksam gelesen? Die Stelle, die Zwingli aus Luthers Schrift sicher gelesen hat, steht am Anfang, vor jenen Worten (s. bei mir S. 70ff), und Zwingli hat sich sichtlich geärgert über sie, wie Bucers Brief an Zwingli beweist (bei mir S. 71). Wer Zwinglis Art und Weise zu lesen kennt (Beispiele dafür in meinem Buche), wird es nicht abweisen dürfen, daß er im Ärger über Luthers anspruchsvolle Worte nicht weiter las oder geärgert las, sodaß Luthers Mitteilung über die symbolische Deutung ihm damals keinen Eindruck machte. Um so stärker Honius.

Aber diese Frage ist weniger wichtig, ebenso die andere, ob der Brief des Honius an Erasmus oder Luther gerichtet war. Hingegen glaube ich Bauer gegenüber daran festhalten zu müssen, daß Zwingli nicht von Anfang an die symbolische Abendmahlsauffassung gehabt hat, vielmehr die erasmische, die jener zwar nahekam, aber an einer mystischen Realpräsenz festhielt, die symbolische Deutung aber erst durch Honius gewann. Wahrscheinlich im Frühjahr oder Sommer 1524.

1) Der Sprung vom Frühjahr 1524 auf zweite Jahreshälfte 1523 ist groß. Es könnte sich um Tage handeln! Zwinglis Äußerungen von Anfang 1524 (siehe oben) zwingen zur Vorsicht.



Des Jakob Micyllus Elegia de sua migratione in Academiam Edelbergensem

Von Otto Clemen, Zwickau

Die Zwickauer Ratsschulbibliothek besitzt unter der Signatur 15. 10. 36,7 einen Sonderdruck eines Gedichts von Jakob Micyllus, der bisher unbekannt geblieben ist und zum Beispiel auch von J. Classen in seiner Monographie über Micyllus (1859) nicht erwähnt wird: Jacobi Micylli elegia de sua migratione in Academiam Edelbergensem. 8 ff. 8°. 1b, 7, 8 weiß. Das Gedicht selbst ist bekannt. Es steht unter der Überschrift ‚Epistola ad Philippum Melanchthonem', p. 16—25 der Gesamtausgabe der Gedichte des Jakob Micyllus, die sein Sohn, der kurpfälzische Kanzler Julius M. unter dem Titel ‚Sylvae' in fünf Büchern herausgegeben hat, und wird von Classen S. 110ff. besprochen. Es gibt die Eindrücke wieder, die Micyllus nach seiner Übersiedelung nach Heidelberg im Februar 1533 von der Gegend, den Bewohnern, der Universität und dem daselbst herrschenden Studienbetrieb empfangen hat, und schildert schließlich die bedrückte wirtschaftliche Lage des Dichters. In unserem Sonderdruck ist nun aber das Gedicht in seiner ursprünglicheren Gestalt erhalten. In der Gesamtausgabe weist es mannigfache Änderungen, Glättungen, Erweiterungen, auch eine oder die andere Weglassung auf. Da Micyllus im Anfang des Gedichts sich entschuldigt, daß er den Freund, dem das Gedicht gewidmet ist, ein ganzes Jahr hat warten lassen, meint Classen Seite 111, daß es „sicher nicht in das erste, kaum in das zweite Jahr seines Heidelberger Aufenthalts, vielleicht erst ins Jahr 1535 zu verlegen" sei. Der Überschrift zufolge, die das Gedicht in der Gesamtausgabe trägt, ist es an Melanchthon gerichtet. Daß dieser in der Tat der Adressat ist, ergibt sich aus einer Stelle am Ende, die ich zuerst nach unserem Sonderdruck und darauf nach der Gesamtausgabe wiederhole. Micyllus antwortet auf die Frage, ob er in Heidelberg Freunde gefunden habe:

Ac sunt, quos olim fidos habeo inter amicos,
  Non tamen ex summis nomina magna locis.
Et nos praecipue multo tegit ille favore,
  Divite fecundat quem tua prole soror.
Qui quoque, cum dubia penderent omnia sorte
  Nec mea dum staret res stabilita loco,
Multum operae sumpsit, dum, que referantur ad ipsum,
  Scripta meo subdit nomine ficta, ducem.
Quem tibi nunc coram meritis extollere verbis
  Non opus, et dudum cognitus ille tibi est.

Ac sunt, quos olim fidos habeo inter amicos,
Non tamen ex summis nomina magna locis.
Et nos praecipue magno tegit ille favore,
Divite foecundat quem tua prole soror.
Qui tunc, cum dubia penderent omnia sorte
Nec mea dum staret res stabilita loco,
Multum operae sumpsit, dum nos commendat et ipse
Submittit pro me scripta legenda duci.
Quamvis nec medicus pro nobis segnior instet,
Praesidio cuius principis aula valet,
Nec, qui Caesarea quondam praefectus in arce
Versabat docta scrinia celsa manu,
Qui cum privati sumptum quoque fecerat aeris,
Successum causae dum[1] fovet usque meae.
Quos tibi nunc omnes meritis extollere verbis
Longum erit, et celebrem laus sua quenque facit.

Nach dem Sonderdruck nennt Micyllus nur einen Gönner, der durch seine Ehefrau mit dem Adressaten verwandt ist. Schon Classen S. 115 hat richtig erkannt, daß der Professor der Jurisprudenz Sebastian Hügel gemeint ist. Er war verheiratet mit der Tochter Barbara des Bruders Melanchthons, Georg, der 1518 die Anna Hechel geheiratet hatte[2]. ‚Soror' im Gedicht ist also im weiteren Sinne für Bruderstochter gebraucht[3]. Danach steht fest, daß das Gedicht an Melanchthon gerichtet ist. An Melanchthon ist also auch am Aufang des Gedichts zu denken, wo Micyllus sich entschuldigt, daß er so spät auf einen Brief des Freundes reagiere, in dem dieser sich erkundigt hatte, wie Micyllus sich in Heidelberg eingerichtet habe. Der Überbringer des Briefes habe ihn nicht in Heidelberg angetroffen; er sei damals über den Rhein verreist gewesen. Der Briefüberbringer wird in dem Gedicht ‚Blicarus' genannt. Classen Seite 110 weiß den Namen nicht zu deuten. Sollte es nicht Bleikhard Sindringer sein, der in Heidelberg studiert hatte?[4]

In der Gesamtausgabe rühmt Micyllus außer Hügel noch zwei andere Gönner. In dem ‚medicus, cuius praesidio aula principis valet' erkennen wir den kurfürstlichen Leibarzt Joh. Lange aus Löwenberg in Schle-

1) Wohl ‚tum' zu lesen (cum — tum: sowohl — als auch besonders).

2) Nikolaus Müller, Georg Schwarzerdt, 1908, S. 217.

3) Da diese Ehefrau Hügels zur Zeit der Abfassung des Gedichtes schon mehrere Kinder geboren hatte (‚divite fecundat-prole') — im ganzen brachte sie vierzehn zur Welt, Nik. Müller, S. 217–222 —, so muß die Hochzeit Hügels schon einige Jahre über 1534/35 zurückliegen. Der Brief Melanchthons Corpus reformatorum IX, S. 435 nr. 6449, ist sicher an Hügel gerichtet und beglückwünscht diesen zu seiner Hochzeit. Dann ist er aber nicht nur ungefähr zwanzig Jahre älter als 1558 (Nik. Müller, S. 217, Anm. 7), sondern ungefähr dreißig.

4) Vgl. über ihn Enders, Luthers Briefwechsel 7, S. 152[6]; 12, S. 208[4]; 18, S. 9[1]; Seidemann, Ztschr. f. d. historische Theol. 1874, S. 547ff.; Bossert, Luther und Würtemberg, 1883, S. 20f. u. ö.

sien[1]. Unter dem anderen vermutet Classen S. 127 Anm. 10 den „nachmals einflußreichen Rat des Kurfürsten Friedrich II. Paul Fagius“[2]. Aber dieser ist doch 1534/35 Pfarrer in Isny und nicht vorher ‚praefectus in arce Caesarea‘ gewesen!

Interessant ist die Abweichung in der Schilderung des Liebesdienstes, den Hügel dem Micyllus erwiesen habe, um dessen Berufung nach Heidelberg beim Kurfürsten durchzudrücken. Nach dem Sonderdruck hat Hügel dem Kurfürsten ein gefälschtes Schreiben des Micyllus, das dessen Namen trug[3], zugeschmuggelt. In der Gesamtausgabe heißt's einfach: ‚nos commendat et ipse Submittit pro me scripta legenda duci‘.

Im Zusammenhang hiermit möchte ich auf eine Abweichung am Anfang des Gedichts aufmerksam machen. Micyllus entschuldigt sich, daß er den Brief des Freundes so spät beantworte. Beim Empfang des Gedichts werde dieser ausrufen: „Endlich! Ein ganzes Jahr lang hat er mich warten lassen!“ Den Moment, da der Freund (Melanchthon!) das Gedicht erhalten werde, bezeichnet er in der ursprünglichen Fassung so: ‚ubi aspecta est nostrae tibi littera dextrae Et satyri bifidos cera imitata pedes‘[4], in der späteren Form (d. h. in der Gesamtausgabe): ‚ubi aspecta est notae tibi littera dextrae Et volucrum cristis cera notata tribus? Danach hat Micyllus 1534/35 mit einer Gemme, die einen bocksfüßigen Faun oder Pan darstellte (die Satyrn erscheinen in der antiken Kunst meist mit Pferdehufen!) gesiegelt, während später sein Siegel drei Hahnkämme aufwies.

Auf die Erweiterungen in der späteren Fassung bei Schilderung der Lage Heidelbergs gehe ich nicht ein. Ich wiederhole nur noch in der doppelten Fassung eine Stelle, an der Micyllus über die schlechte Bezahlung der „Poeten“ klagt:

Jamque alitur sumptu decimus maiore poeta
Quam quivis, stabulum qui modo verrit, eques.
Quin neque spes superest, et pessima Juppiter aevi
Distulit in nostros, heu ferus ille, dies.
Bis quater et supra centeno pascitur asse,
Qui sua scandenti terga remittit hero.
Et sexaginta recipit si premia vates,
Dicitur hoc ingens apposuisse lucro.

---

1) Vgl. über ihn Allgemeine Deutsche Biographie 17, S. 637 f.; Ad. Hasenclever, Archiv für Kulturgeschichte 5 (1907), S. 385 ff.

2) Vgl. über ihn Bossert, S. 30 f. und Hans Rott, Friedrich II. von der Pfalz und die Reformation, 1904, S. 73 ff.; Schieß, Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 1, 1908, S. 379, Anm. 4 u. ö.

3) Ist damit etwa das Rechtfertigungsschreiben an den Kurfürsten gemeint, das Micyllus „gewiß auf den Rat kundiger Freunde“ einreichte und das, „den 5. Dezember 1532 im versammelten Senate der Universität verlesen“, für seine Berufung den Ausschlag gab (Classen, S. 104)?

4) Vgl. Ovid met. 14, 303.

Quin neque spes superest, et pessima Juppiter aevi
Distulit in nostros (heu ferus ille!) dies.
Millibus et supra triginta pascitur aeris,
Qui sua scandenti terga remittit hero.
At sexaginta recipit si forte poeta,
Dicitur hoc ingens apposuisse lucro.

Der Sinn im allgemeinen ist klar: Für ein Pferd bezahle man anstandslos viel mehr, als man widerwillig einem Poeten als Jahresgehalt (60 Gulden — soviel bezog Micyllus gerade für seine Professur [1]) reiche. In der ersten Fassung steht noch die entrüstete Klage voran: Ein Stallknecht werde besser bezahlt. Aber wie sind die Preise für ein Pferd aufzufassen? Was ist zu 800 und 30000 als Münze zu denken? as = aes? Und was heißt: decimus poeta? Steckt eine besondere Geringschätzung darin? Zehn für einen? — Fast möchte ich annehmen, daß die Abweichung der zweiten Fassung auf diesen Anstoß zurückgeht. Dann würde der Redaktor der zweiten Fassung nicht der Dichter selbst, sondern ein anderer, und zwar wohl der Herausgeber der Gesamtausgabe, Julius Micyllus, sein. Dieser hätte dann auch zum Beispiel den kleinen Makel vom Ehrenschild des Sebastian Hügel wegretouchiert und die rühmende Erwähnung des — 1564 noch lebenden — Joh. Lange eingefügt.

Zu meiner Calvin-Ausgabe

Von Peter Barth, Madiswil (Kanton Bern)

Es hat Herrn Lic. Hanns Rückert beliebt, mich und den ersten Band meiner bei Chr. Kaiser in München erscheinenden Calvin-Ausgabe [2] mit dem Bannstrahl seines verdammenden Urteils zu bewerfen (Vgl. Deutsche Lit.-Ztg. 1926, Nr. 29, Sp. 1390—1397). Er spricht mir außer einigem gütig zugestandenen guten Willen, dem Mut, eine als notwendig erkannte Auswahlausgabe des Werkes Calvins in den Originalsprachen in Angriff genommen zu haben, und der Geschicklichkeit, die in dem vorliegenden

---

1) Classen, S. 104.

2) 1926. XII, 530 S., geb. 13 ℳ. (Subskriptionspreis). Der Band enthält folgende Stücke: Concio academica 1533 — Institutio christianae religionis (erste Fassung) 1536. — De fugiendis impiorum illicitis sacris. — De christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae vel administrandis vel abiiciendis (zwei Sendschreiben von der Reise nach Ferrara an die evangelisch Gesinnten in Frankreich 1536). — Articles concernant l'organisation de l'église et du culte à Genève, proposés au conseil par les ministres 1537. — Instruction et confession de foy, dont on use en leglise de Geneve 1537. — Confessio fidei de eucharistia 1537. — Responsio ad Sadoletum 1539 (samt Sadolets Brief an die Genfer). — Epinicion Christo cantatum 1541. — Petit traicté de la saincte cene 1541.

ersten Band für die Zeit bis 1541 wirklich das ausgewählt habe, was die Gedanken Calvins in diesen Jahren widerspiegele, ungefähr alles ab, was zu meiner Herausgeberarbeit erforderlich gewesen wäre. Die Herstellung des Textes, die Nachweisungen, die Einleitungen, — alles sei ungenügend, zeuge nur von dilettantischer Geschäftigkeit. Der Vorwurf steigert sich bis zu dem Satz, die Ausgabe bedeute eher einen Rückschritt als einen Fortschritt gegenüber derjenigen des Corpus Reformatorum, und er klingt aus in dem vernichtenden Finale, an der Fortsetzung des Werkes in der Form, in der es begonnen wurde, habe jedenfalls die Wissenschaft kein Interesse. — Das sind starke Töne, und dem Autor könnte darüber das Rückgrat erstarren. Immerhin ist dazu im Interesse einer Verständigung über die Aufgabe der neuen Ausgabe und eines ruhigen Urteils über das, was hier geleistet ist, noch einiges zu bemerken.

Man könnte ja die Frage aufwerfen: Warum versäumte denn „die Wissenschaft", als deren strengen Wächter der Herr Rezensent sich offenbar fühlt, die längst vorhandene empfindliche Lücke auszufüllen und die protestantische Theologenschaft und Kirche mit einer gangbaren Ausgabe der wichtigsten Werke Calvins zu versehen? Herr R. kreidet es mir als unverzeihliche Unterlassungssünde an, daß ich nicht nach Paris, Straßburg und Genf gereist sei, um Erstdrucke und Manuskripte abzuschreiben — ich könnte den Spieß umkehren und im Namen der evangelischen Kirche, für die zu ihrem Schaden Calvin ein so gut wie Unbekannter geworden ist, auch ein Wörtlein sagen von einer vielleicht noch unverzeihlicheren Unterlassungssünde, die anderswo begangen worden ist. — Ich könnte auch geltend machen, daß ich im Besitz der schriftlichen Antworten meiner theologischen Berater[1] bin auf meine detaillierten Fragen über den gewünschten Charakter der geplanten, in erster Linie für die im Amt stehenden evangelischen Geistlichen und für die Theologiestudenten bestimmten Ausgabe, und daß diese in vernünftiger Einsicht in die **praktische** Notwendigkeit und Dringlichkeit derselben sämtlich nichts verraten von den die Sache verzögernden subtilen Anforderungen, von denen aus Herr R. nun an mir Gericht übt.

Doch nur im Vorbeigehen sei dies beides erwähnt. Es wird den durch die Rückertsche Attacke betroffenen Freund der neuen Calvin-Ausgabe interessieren, die erhobenen Beschwerden an Hand der nicht veröffentlichten Belege Rückerts, die dieser den Interessenten abschriftlich gern zur Verfügung stellt, etwas näher kennen zu lernen. Ob die geharnischten Urteilssprüche der Rezension im rechten Verhältnis stehen zu diesen sie begründenden Belegen oder nicht, darüber möge der Leser entscheiden.

Ich gebe natürlich ohne weiteres zu, daß mir einige Versehen untergelaufen sind, die von mir hätten vermieden werden sollen. Ich bedaure

1) **Karl Müller**, Erlangen; **Karl Holl**, Berlin; **Aug. Lang**, Halle **Wilh. Hadorn**, Bern; **Karl Barth**, Münster (mit den beiden Letztern besprach ich die Sache mündlich).



aufs höchste, daß mir die Arbeit von Karl Müller-Tübingen in den „Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wiss.“, 1905 mit ihrem Nachweis von neun über das C. R. hinausgehenden Varianten zur Concio academica entgangen ist, wie auch, daß meine beiden Mitkorrektoren so wenig wie ich S. 37, 10 den Ausfall der Worte „deberi, ut singula pro naturae suae ratione illi“ nach dem Worte „illi“ bemerkt haben. Zu meinem Trost begegnen aber auch anderen Leuten Versehen, so R. selber, wenn er in seinen Belegen im Übereifer behauptet, die S. 128 A, 39 angeführten Stellen (zwei aus Thomas und eine aus der Bulle „Exultate Deo“) hätten mit dem Texte nichts zu tun. Wenn ich diese Schäden aufrichtig bedauere, so erschwert mir R. bei der überwiegenden Mehrzahl seiner Gravamina das Bußetun, indem diese sich im Hinblick auf die Dürftigkeit der Belege als andauernde Übertreibungen darstellen.

Seine Anklage lautet auf „sinnstörende Interpunktion“ — Belege: ein fehlendes Komma; oder „Inkonsequenz in der Orthographie“ — Beleg: nuntius und nuncius; „eine Reihe von Irrtümern und Auslassungen des C. R. übersehen“: S. 26, 30 ist im Text ein „(in Joañem)“ nicht eingetragen, die Stelle ist aber in den Anmerkungen von mir nachgewiesen; dasselbe Schicksal traf 26, 38 den Vermerk „(Hier. in praefatione)“, der übrigens auf einem Irrtum Calvins beruht, und um dessen Nachweisung ich mich vergeblich bemühte; an zwei Stellen heißt es statt Mosis: Moschae bzw. Mosche. R. spricht weiter von einer „großen Zahl von Druckfehlern, die nun gar eine Verschlechterung des Textes gegenüber dem C. R. bedeuten“. Als Belege zitiert er: millia und millibus, welche Formen aber im Latein ebenso gebräuchlich sind wie die von R. gewünschten milia und milibus; 103, 19 lies affectum statt effectum; dazu der oben beklagte Ausfall der Worte deberi, ut ...; ein i das (in einer meiner praefationes!) nach erfolgter Revision ausgefallen ist; 374, 20 lies leuangille statt leuangville; 379, 42 haultesse statt haltesse.

Was die Kollation der Urausgaben betrifft, so gibt R. diese für eine ganze Reihe wichtiger Texte zu. Aber auch an diesem Punkte übertreibt seine Kritik. — Da ich nicht ausdrücklich mitteile, daß ich die Instruction et confession de foy mit der Ausgabe von Rilliet und Dufour verglichen habe, schließt R. natürlich sofort in malam partem und behauptet so ohne weiteres, daß die neue Ausgabe nur ein Nachdruck des C. R. sei; „wir hätten es hier also mit einem Texte zu tun, der durch drei Hände gegangen sei“! Daß der einzige Erstdruck des Petit traicté de la saincte cène, den die Herausgeber des C. R. im Jahre 1866 noch eingesehen haben, in der Bibliothek einer kleinen schweizerischen Landstadt skandalöserweise nicht mehr aufzutreiben war, konnte R. nicht wissen. — Ich gebe zu, daß man in bezug auf mein Verfahren hinsichtlich offenkundiger Druckfehler der Erstausgaben verschiedener Ansicht sein kann. Ich glaubte der überwiegenden Mehrzahl der Benutzer meiner Ausgabe einen Dienst zu tun, wenn ich zweifellose Fehler der Vorlagen stillschweigend bereinigte. Wo ein Zweifel noch bestehen konnte, notierte ich es. Den Leser aber durch

völlig unnötige Anmerkungen vom Inhalt des Textes abzulenken, habe ich mit Absicht vermieden. R. rechnet mir als Verschlechterung des Textes an, daß ich setzte: 358, 16 stipendiarios statt stipendiarii; 358, 26 hic est statt hic (malum) est; 369, 22 pape statt Lücke mit Ausrufzeichen (Scherz eines Genfer Kanzlisten des 16. Jahrhunderts); 373, 9 Seigneur statt Lücke; 376, 20 pape statt Lücke; 374, 20 mais y statt mys il; 375, 22 chants statt champs; 375, 23 sans statt sa; 375, 36 on statt en; 381, 4 recognoissance statt cognoissance (auch der lateinische Text schreibt richtig gratitudine); 425, 10 mit Rilliet et Dufour: ministres de la parolle statt der sinnlosen Lesart des Druckes der Bibl. Bordier: pasteurs de la parolle; 514, 37 s'y entretiennent (lat.: licet ea foveant) statt si entretiennent oder s'entretiennent; 369 habe ich die nichts Neues besagende Kanzleinotiz auf dem Rücken des Manuskripts weggelassen, ebenso 418 die Wiederholung der unter dem Haupttitel p. 378 aufgeführten drei Bibelsprüche, und im Traicté de la saincte cène habe ich die der Ausgabe von 1542 eingefügten, zweifellos von Calvin selber herrührenden überleitenden Wendungen am Beginn eines großen Abschnittes mitgedruckt. Habe ich mit dem allem schweres Unrecht begangen?

Hinsichtlich des Nachweises der von Calvin zitierten Literatur gesteht R. einen kleinen Fortschritt über das C. R. zu, der aber nicht viel besagen wolle, da das C. R. auf diese Nachweise so gut wie ganz verzichte, und am absoluten Maßstaß gemessen, sei auch hier meine Leistung völlig unzulänglich. Das Letztere glaube ich gerne. Ich muß mich damit bescheiden, wie ich bei Calvin lernte, für meine relative Gerechtigkeit gegen allzugroße Verunglimpfung in die Schranken zu treten. Daß ich die Bibelstellen in der Institutio 1536 nicht auf den Vers angegeben habe, — confiteor! Wo wäre aber bei einer von der Bibel durchtränkten Schreibweise wie derjenigen Calvins die Grenze zu ziehen, wollte man für alle biblischen Anspielungen den Nachweis erbringen! In den Kirchenvätern und in der Scholastik bin ich zu meinem Leidwesen nicht so zu Hause, daß ich jeder Anspielung den Heimatschein geben könnte. Immerhin finden empfängliche Leser über die Nachweisung der ausdrücklichen Zitate Calvins hinaus eine ganze Anzahl von ihnen vielleicht dienlichen Hinweisen. Herr R. freilich hascht auch hier nur nach dem, womit er mich totschlagen zu können meint. Wo sage ich denn Seite 145, 53, Calvin hätte die Didache gekannt? Dies besagt der Verweis so wenig als etwa die Thomaszitate besagen wollen, Calvin habe damals schon Thomas gekannt. Eine verständige Beurteilung wird zuerkennen, daß es in manchen Fällen geboten ist, solchen Verweisungen einen etwas umschreibenden, eventuell hypothetischen Charakter zu geben, und wird mir darum aus den Anmerkungen 26, 30, 36, 44, 55 nicht mit R. einen Vorwurf machen. Ein Musterbeispiel des übertreibenden Stiles Rückerts ist es, wenn er schlankweg behauptet: „Die Zitate sind schwer oder gar nicht auffindbar." Jeder Benützer des Bandes wird

finden, daß das Allermeiste bis auf die Seitenzahl der gebräuchlichen Ausgaben nachgewiesen ist. Womit belegt aber R. seine groteske Behauptung? Damit, daß ich in den Anmerkungen 21, 68, 121 und 140 mich auf die bloße Angabe der betreffenden Schriften beschränkt habe. — „Dazu kommen sachliche Irrtümer und Lücken." Ein Irrtum war es, wenn ich S. 49, A. 20 von „Aug. lib. 2 quaest. vet. Test." auf die pseudoaugustinischen Quaest. vet. et. nov. Test., anstatt auf die echten Quaest. in Hept. geriet. Daß Irren menschlich ist, erhärtet R. aber unmittelbar darauf in seinen Belegen, indem er seinerseits irrtümlicherweise die in A. 39 erwähnten Stellen mir als nicht zum Texte gehörig ankreidet. Dafür mag ihn der Triumph entschädigen, daß er die in den Anmerkungen 65 und 127 verbliebenen Lücken auszufüllen vermochte: die Stelle S. 152, 1 „Hieronymus in Zephaniam" findet sich MSL. 25, 1375; meine Ratlosigkeit gegenüber dem Zitat S. 202, 21 „De poenit. dist. 1 c. 2" beruhte auf einem Druckfehler der ed. princ., wo es heißen sollte c. 72. — „Endlich herrscht ein fürchterlicher Wirrwarr in den Ausgaben, nach denen zitiert wird." Was ist geschehen? Cassiodor ist in den Addenda nach Garetius, anstatt nach Migne zitiert; Gratian und Cyprian infolge von Zufälligkeiten nur nach Migne (von Tertullian wirft mir R. dasselbe fälschlicherweise vor); Chrysostomus nur nach der Pariser Ausgabe von 1835, die mir in der Basler Bibliothek allein zu Gebote steht; Luther nach der Erlanger Ausgabe mit der Seitenzahl, nach der Weimarer Ausgabe bloß mit Angabe des betreffenden Bandes; bei Euseb ist R. dagegen das Zuviel nicht recht; da die Schwartzsche griechische Separatausgabe sich eher in den Händen der Studenten befindet, zitierte ich sowohl nach ihr, als auch nach der vollständigen Berliner Ausgabe. Im übrigen ist alles so bequem als möglich dem Benutzer zum Nachschlagen vor die Füße gelegt. Gleichwohl meint R.: „In Anbetracht dieser Unzuverlässigkeit und dieses Mangels an Methode möchte man das C. R. mit seinem Verzicht auf Nachweise beinahe vorziehen!"

Nach dem allen wundert es einen nicht, daß auch meine historischen Einleitungen von dem strengen Zensor summarisch mit dem Verdikt „wissenschaftlich unzulänglich" abgetan werden. Über die Nützlichkeit der Darbietung des biographischen Rahmens gibt es auch eine andere Meinung als diejenige Rückerts. Was ihre Zuverlässigkeit anbetrifft, so wird der Kundige erkennen, daß die Quellen in allem sorgfältig befragt sind, auch wo sie nicht ausdrücklich namhaft gemacht werden. Daß der Erörterung dabei gewisse Grenzen gezogen sind, sollte selbstverständlich sein, ebenso wie daß es möglich gewesen wäre, noch weitere Fragen in sie einzubeziehen.

Ich lerne aus R.s Rezension dankbar, was ich daraus lernen kann, protestiere aber meinesteils gegen die leichtfertige, ungerechte und tendenziöse Art, mit der eine Kritik wie die seinige ein für die protestantische Theologie und Kirche notwendiges Werk aufhält und diskreditiert.

Erwiderung

Von Hanns Rückert, Berlin

Daß Herr Pfarrer P. Barth meine Besprechung seiner Calvin-Ausgabe ungerecht findet und gegen ihre angebliche „Tendenz“ protestiert, ist menschlich begreiflich. Was die Sache betrifft, so bestätigt B.s Erwiderung das von mir gefällte Urteil. Man muß sich nur vor Augen halten, daß die von mir vorgelegten, von B. oben nur im Auszug und in teilweise mißverstandener Formulierung wiedergegebenen Belege Beispiele waren; sie stellen nur einen geringen Bruchteil der wirklichen Fehler dar.

Wichtiger als ein Streit um diese oder jene meiner Einzelforderungen ist das Grundsätzliche. Vor einem Menschenalter war es allerdings üblich, kirchengeschichtliche Quellenschriften so zu edieren, wie B. es getan. Inzwischen sind wir so weit, daß es niemand mehr wagt, patristische Texte anders als mit peinlichster philologischer Präzision zu edieren. In gleicher Weise behandelt man heute im allgemeinen auch die Quellen der Reformationszeit; nur ist hier die ausnahmslose Selbstverständlichkeit dieser Forderung anscheinend noch nicht in alle Kreise gedrungen. Soll erst ein zweiter Denifle über die evangelische Calvin-Ausgabe das Gericht abhalten, das über die Weimarer Luther-Ausgabe ergangen ist? Oder will man sich mit diesem doch auch zum guten Teil für das romanische Ausland bestimmten Buch unbedingt vor den Bollandisten lächerlich machen?

Von diesen notwendigen philologischen Ansprüchen ist auch eine für „Studenten und Pfarrer“ bestimmte Ausgabe schlechterdings nicht dispensiert. Ich sehe nach wie vor nicht ein, wieso der verschiedene Kreis von Benutzern, der bei einer Textausgabe ins Auge gefaßt werden kann, ein qualitatives Mehr und Minder erfordert oder rechtfertigt, und behaupte nach wie vor, daß dann sofort die Kategorien „Gut“ und „Schlecht“ angewendet werden müssen. Was stellt man sich eigentlich unter unseren Studenten vor, und wie will man das Universitätsstudium unserer Pfarrer rechtfertigen, wenn man sie mit einer „nicht wissenschaftlichen“ Ausgabe abspeisen will oder ihnen zutraut, sie ließen sich durch einen korrekten wissenschaftlichen Apparat unter dem Text „ablenken“? Clemens Bonner Luther-Ausgabe zeigte doch, daß die Wissenschaftlichkeit einer Ausgabe und ihre Brauchbarkeit seitens der Studenten nicht ausschließende Gegensätze sind, sondern daß das zweite das erste fordert. Warum soll Calvin schlechter behandelt werden als Luther? Ich kann keinen Strich von der Forderung ablassen, daß eine Calvin-Ausgabe für die Hand der Studenten so gut sein muß, wie sie die heutige theologische Wissenschaft liefern kann.

Die Schwierigkeiten, die eine solche einwandfreie Ausgabe verursacht, sind nicht so groß, daß ein Herausgeber diese Mühe scheuen dürfte. Die

Erstdrucke der Schriften Calvins sind in der Regel nicht so schwer aufzutreiben. Wo sie selten oder nur einmal vorhanden sind, können von den heute doch recht entgegenkommenden französischen Bibliotheksverwaltungen für einen mäßigen Preis Photographien besorgt werden. Sie sind statt des Corpus Reformatorum zugrunde zu legen, d. h. das C. R. sorgfältig nach ihnen durchzukorrigieren und die Varianten des C. R. vollständig im Apparat zu vermerken. Der Nachweis von Zitaten und Anspielungen, die Hinweise auf moderne Literatur usw. sind allerdings unerläßlich als Hilfsmittel zum Verständnis des Textes und gehören doch wohl in aller Vollständigkeit und Zuverlässigkeit gerade in eine „Studentenausgabe" hinein. Wenn die Gelehrsamkeit eines Mannes dazu nicht ausreichte — vielleicht übersieht heute kein Forscher alle Gebiete, auf denen Calvin zu Hause war (Bibel, Antike, Patristik, Scholastik, zeitgenössische reformatorische, katholische und täuferische Literatur) —, dann mußten Sachverständige zu ernsthafter, detaillierter Mitarbeit herangezogen werden.

Ich schließe mit einer Bemerkung zum letzten Satz der obigen Erwiderung: Notwendig für die protestantische Theologie und Kirche ist nicht eine Calvin-Ausgabe, sondern eine gute Calvin-Ausgabe. Und wenn meine Besprechung in der D. L. Z. das Barthsche Werk aufgehalten hat in dem Sinne, daß eine überstürzte Fortführung im Stile des ersten Bandes verhindert und Raum geschaffen worden ist für eine solide Vorbereitung des nächsten, dann hat meine Besprechung den einzigen Zweck erfüllt, den ich mit ihr verfolgte.

Die Geheimartikel zum Frieden von Crépy vom 19. September 1544

Mitgeteilt von Adolf Hasenclever, Halle a. S.

Joachim Müller hat in einem Exkurs zu seinem Aufsatz über „Die Politik Kaiser Karls V. am Trienter Konzil im Jahre 1545" in dieser Zeitschrift, Bd. 44, NF. Bd. 6 (1925), S. 411—417 „die geheimen Abmachungen zum Friedensvertrag von Crépy, September 1544" einer eingehenden Untersuchung unterzogen; er hat aus verstreuten Angaben in mehr oder weniger gleichzeitigen Briefen Eingeweihter und angeblich Eingeweihter den Inhalt dieses Geheimvertrages in seinen einzelnen Bestimmungen wieder herzustellen versucht, aber er hat dabei völlig übersehen, daß wir bereits seit einer Reihe von Jahren eine wenn auch nur kurze, so doch das Wesentliche knapp hervorhebende Inhaltsangabe dieses wichtigen Aktenstückes in den in Deutschland immer noch viel

zu wenig bekannten „Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII“ nach einer Urkunde des Britischen Museums in London besitzen, so daß also den genauen Wortlaut dieses Geheimvertrages zu erlangen schon vor und alsdann wieder nach der Kriegszeit nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit lag. Da es bei einer derartigen, wohlüberlegten und scharf abgewogenen Urkunde, die ergänzend neben einen feierlichen Staatsvertrag zu treten bestimmt war, auf jede Wendung, ja auf jedes Wort ankommen kann, die Wiedergabe in den Letters und Papers aber nicht nur reichlich summarisch und dazu auch nicht in dem französischen Urtext, sondern nur in englischer Übersetzung erfolgt ist, wandte ich mich an die Verwaltung des Britischen Museums mit der Bitte um eine Schwarz-weiß-Photographie, die mir binnen kürzester Frist übersandt wurde.

Ich gebe zunächst den Text der Urkunde, um alsdann einige kurze Bemerkungen daran zu knüpfen. Eine erschöpfende historische Würdigung dieses wichtigen Aktenstückes zu bieten, muß ich mir versagen, da sie nur erfolgen könnte in einer Gesamtdarstellung des Friedens von Crépy im Rahmen der damaligen internationalen Politik und — um dieses modernste Schlagwort hier zu gebrauchen — im Rahmen seiner politischen Auswirkungen, die sich freilich weit über die Beziehungen Karls V. zu König Franz I. im Augenblick des Vertragsabschlusses hinaus erstrecken [1]; besonders die großen englischen Aktenpublikationen über die Regierung König Heinrichs VIII., die oben erwähnten Letters and Papers und der Calendar of State Papers, Spanish [2], bieten zur Lösung dieser Aufgabe eine Fülle bisher nahezu völlig unbenutzten Materials.

Dieses Aktenstück ist in die Handschriften-Sammlung des Britischen Museums, mithin in englischen Besitz, höchstwahrscheinlich im Jahre 1829 mit der Manuskript-Sammlung von Francis Henry Egerton, eighth Earl of Bridgewater (1756—1829), gelangt [3]; soviel steht ganz un-

---

1) Erst jüngst hat Adolf Rein, „Der Kampf Westeuropas um Nordamerika im 15. und 16. Jahrhundert“, 1925, S. 185ff., darauf hingewiesen, daß der Vertrag von Crépy auch einen Sonderartikel enthält, in welchem Frankreich an Spanien wichtige Zugeständnisse auf kolonialem Gebiete hat machen müssen. Der Sonderartikel selbst ist abgedruckt bei Francis Gardiner Davenport: „European Treaties bearing on the History of the United States and its Dependencies to 1648“ (Washington 1917), S. 208f., eine deutsche Übersetzung bei Rein a. a. O., S. 185f.

2) Calendar of Letters, Despatches, and State Papers, relating to the Negatiations between England and Spain, preserved in the archives at Simancas, Vienna, Brussels and elsewhere, ed. by Pascual de Gayangos, Bd. VII und VIII, London 1899 und 1904.

3) Vgl. über diesen Sonderling Dictionary of National Biography, Bd. XVII (London 1889), S. 154—156, bes. S. 155: „His valuable collection of manuscripts and autographs he left to the British Museum, with a sum of 12000 £, of which the interest was partly for the custodian and partly for the augmentation of the collection. The ‚Egerton Manuscripts‘ as they are called, relate chiefly to the history and literature of France and Italy. The funds of the collection were increased in 1838 by Lord Farnborough.“

zweifelhaft fest, daß wir eine gleichzeitige Abschrift aus der Mitte des 16. Jahrhunderts vor uns haben; sicher ist die Urkunde nicht, wie auch schon ihr Inhalt vermuten läßt, auf amtlichem Wege, durch die Kanzlei Kaiser Karls V., nach England gekommen; denn wir wissen, daß im Juni 1546, nach dem Abschluß des Friedens von Guines zwischen England und Frankreich, sich die britische Regierung offiziell darüber beschwert hat, daß im September 1544 der Kaisor, ihr damaliger Bundesgenosse, zwei Verträge mit König Franz I. von Frankreich abgeschlossen, ihr aber nur den einen von ihnen mitgeteilt habe [1].

Der Geheimvertrag von Meudon vom 19. IX. 1544 zwischen Kaiser Karl V. und König Franz I. von Frankreich [2]

Françoys par la grace de Dieu Roy de France, Connuil soit que paix soit estee traictee entre nre trescher et tres ayme frere Lempereur Charles Cinquiesme de ce nom, et nous, le xliii[e] de Septembre 1544. Et que Luy et nous avons tenu principale fin au service de Dieu et reduction de nre saincte foy et religion en union extreme et remedier les abuz, a loccasion desquelz est advenu Linconvenient des nouvelles et damnables sectes regnans en plusieurs lieux et endroictz de ladicte Chrestiente, et que nos deputez a celluy traicte luy ont en nre nom promis et accorde a la requeste de nred. bon frere Lempereur, que moyennant led. traicte de paix et en consideration dicelluy ayderons et assisterons a ladicte reduction et reformation avec nred. frere.

Pour ce est il que layant tres agreable comme chose passee selon nre intention et desir, promectons par cestes de bonne foy en parole de Roy et soubz nre honneur, de assister syncerement plainement et entierement de tout ce que en nous sera a lad. reunion et reformation, soit par la voye du concile ou aultrement, comme nred. bon frere et nous verrons estre requis convenable et expedient. Et ce tant pour l'honneur et service de Dieu nre createur, et le debvoir quavons et tiltre de Roy treschretien, dont il luy a pleu par sa divine bonte decorer la couronne de France, que par le bien mesmes de nre Royaulme, et aussy en consideration de la parfaicte et plus que fraternelle amytie quavons et voulons pour tousjours observer et entretenir avec led. S. Empereur nre frere. Et que doresenavant luy serons aydant et tenus pour les respectz susd. et estre chose concernante principalement son autorite et dignite Imperiale; Et semblablement au Roy des Romains, aussy nre treschier et bon frere, et mesmement leur baillerons

1) Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. IV[6] (Leipzig 1881), S. 227, Anm. 3.

2) London. Britisches Museum. Egerton Ms. 990, fol. 414. 4 p.; kurzer Auszug: Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII, preserved in the Public Record Offices, the British Museum, and elsewhere in England. Ed. by James Gairdner and R. H. Brodie. Vol. XIX, p. 2 (London 1905), Nr. 260, S. 133/34.

nous toutte assistence et faveur en ce que concernera lad. reduction et pacification du discord de ladite religion en la Germanie, et touttes et quantes foys quil en semblera estre besoing; et ferons de bonne foy tout ce que en nous sera, et dont lesdits seigneurs Empereur et Roy nous requerront, pour y induyre, persuader et faire condescendre les estatz dicelle, et signamment ceux qui sont entachez et infectez desdits erreurs, et nous declarerons avec sa M[te] Imperiale dois que en serons requis par ledit Sr. Empereur, ennemy de tous ceulx de quelconque qualite quilz soyent, tant generalement que particulierement, qui vouldroyent empecher ladicte reduction et reformation generale et particuliere avantdicte, ou rebeller au contraire; sans jamais nous departir et separer, quant a ce de nosd. bons freres Lempereur des Romains et Roy des Romains.

Et en cas quil soit de besoing de venir a la force alencontre desdits hereticques, nous consentons et accordons que layde tant des gens de cheval comme de pied, que par ledit traicte de paix avons promis contre ledit Turcq [1], semploye contre Iceulx heretiques, et de la fournir a la requisition dudit Sr. Empereur tout ou en partie, selon quil verra estre requis.

Et quant au Concille general desmaintenant consentons et accordons, quil se tienne et celebre ou en la cite de Trente, ou en celle de Cambray ou Metz au choix de nredit frere et en tel temps quil advisera, et y envoyerons noz procureurs et ambassadeurs et gens doctz et peu d'hommes de bonne vue et zele pour avec les commis et ambassadeurs de nos dits freres entendre par ensemble et unanimement a la celebration dicelluy concille, et de tout ce que sera treuve requis et convenable en traicte [2].

et par dessus ce, ayderons et favoriserons nredit frere le Roy des Romains lealement et de bonne foy en ses affaires, et mesmes pour le recouvrement de ce que le Turcq Luy occupe en Hongrie, et ferons tout ce que en nous sera a fin quil en soit et demeure paisible, sans directement ou indirectement nous mesler de la vefve du Roy Jean ny de son filz, ny tenir praticque avec eulx et ceulx de Leur party, ou aultres quelconques, que comme quil soit, vouldroyent empescher led, Sr. Roy au recouvrement et paisible possession en ladite Hongrie ny de ses aultres Royaulmes et pays. Ains les rebouterons nous du tout

---

1) Vgl. hierzu die Bestimmung des Vertrages von Crépy vom 18. IX. 1544: „... ledit seigneur Roi a acordé, et acorde, d'assister en ladite entreprise, et pour la resistance contre ledit Turc ... six-cens hommes d'armes de ses ordonnances bien montez et équipez comme il les entretient, ... et fournira dix-mille hommes de pied de ses sujets aussi à sa solde.“ (Dumont: Corps dipl. du droit des gens ou Recueil des traités d'alliance Bd. IV, p. 2 [La Haye 1726], S. 281a).

2) Im Frieden von Crépy war das Konzil als solches ausdrücklich nicht erwähnt, jedoch der Abschnitt über das gemeinsame Wirken der beiden Herrscher zum Heil der Christenheit „à la repulsion des Turcs et autres Infidèles“, ließ sich nur auf die allgemeine Kirchenversammlung beziehen.

en tout, et advertirons en vraye amyte et confidamment nredit frere de ce que nous pourrons scavoir et entendre a son prejudice et des siens.

Aussy promectons nous de procurer en tout que en nous sera que ledit Sr. des Romains, nre frere, quant en serons requis de sa part ou de nredit bon frere L'empereur, a fin quil puisse recouvrer et avoir Maran des Venetiens et nempecherons directement ou indirectement ledit Sr. des Romains davoir sa raison de ceulx qui lont occupe sur luy et transpourte auxdits Venetiens [1].

Et oultre promectons ensuyvant ce qua este accorde [2] par nosdits procureurs, d'en cas que les differendz dentre nous et nre oncle le duc de Savoye se pacifient, procurer de bonne foy a ce quil puisse recouvrer le pays, et tout ce entierement, que les Suysses, mesmes les Cantons de Berne et Fribourg, luy ont occupe et detiennent a nredit oncle, et pour reduyre Iceulx pays en nre saincte foy et ancienne religion, et semblablement quant a la cite Imperiale de Genefue.

Aussy promectons nous audit sr. Empereur de non faire dicy en avant aucun traicte de paix avec le Roy d'Angleterre, sinon en le comprenant et le reservant en semble ses Royaulmes, pays et estatz expressement. Et si aloccasion du traicte de paix, quavons cydevant fait ensemble, ledict Roy d'Angleterre vouloit aucune chose quereller audict sr. Empereur, ou luy mouvoir guerre, nous assisterons de tout nre pouvoir lealement et de bonne foy ledit sr. Empereur, à y obvier et resister, et nous declarerons expressement ennemy dudit Roy d'Angleterre.

Et tout ce que dessus promectons nous de observer entierement soub nre foy et honneur. En tesmonnayge de ce avons signe ceste.

Donne a Meudon, le xix[e] de Septembre 1544.

Ganz deutlich geht aus diesem Aktenstück, worauf schon Müller [a. a. O., S. 412] auf Grund von kurzen Mitteilungen des Kaisers an seine Schwester Maria, die Statthalterin der Niederlande, in einem Schreiben vom 19. September 1544 [3] hingewiesen hat, der durchaus einseitige Charakter dieser Abmachungen hervor: Franz I. übernahm gegenüber dem Kaiser eine Reihe bindender Verpflichtungen, die in dem offiziellen, für die Veröffentlichung bestimmten Friedensvertrag keine Er-

1) Über diesen Streitfall, der seit 1542 schwebte, vgl. Venetianische Depeschen vom Kaiserhof, Bd. I (Wien 1889), S. 573, Anm. 1. Ausführliche Nachrichten bietet Arnoldus Ferronus: in de rebus Gestis gallorum libri IX (Paris 1550), S. 174f.

2) Vgl. hierzu die Bestimmung des Vertrags von Crépy, „Semblablement sera restitué en faveur de cettedite paix, au Duc de Savoie et à ses sujets tout ce qui leur a été occupé et pris depuis la treve de Nice, où que ce soit: et le tout en l'état que les places, villes, forts, et lieux occupez sont de present, sans y rien detruire, ni demolir; et ce tant deçà que delà les Monts (Dumont a. a. O., Bd. IV, p. 2, S. 280b).

3) Abgedruckt bei A. von Druffel: Kaiser Karl V. und die Römische Kurie 1544—1546 (in: Abhdlgen d. k. bayer. Akademie d. Wissenschaften III. Klasse. Bd. XIII, Abt. II. München 1877), S. 270f.

wähnung finden konnten, während der Kaiser sich sogar weigerte, wie er in dem Schreiben an seine Schwester hervorhebt, seinem unzuverlässigen Gegner irgend etwas Schriftliches von seiner Hand zu geben: „sans qu'il en demeure rien de mon coustel en ses mains“. [1]

Die Bestimmungen des Abkommens betreffen drei Punkte: die Regelung territorialer, bzw. dynastischer Streitfragen (Savoyen, Marano, Ungarn); die Mitwirkung Franz' I. bei der Beilegung des religiösen Zwiespaltes (Konzil, Protestantenkrieg) und schießlich das zukünftige Verhältnis des Kaisers zu seinem Bundesgenossen König Heinrich VIII., die Verpflichtung für König Franz, Karl V. tatkräftig zu unterstützen, falls er wegen des Abschlusses des Friedens von Crépy ohne Einbeziehung des englischen Königs von diesem angegriffen werden sollte.

Zu Punkt 1 und 3 habe ich über den Wortlaut des Vertragstextes hinaus in diesen kurzen erläuternden Bemerkungen kaum etwas hinzuzufügen, nur die Vermutung möchte ich aussprechen, ob sich nicht das noch nicht wiedergefundene Schreiben der Königin Maria an den Kaiser, das auf den Abschluß des Friedens von Crépy nach der Versicherung Karls V. in seinem Brief vom 19. September 1544 von solch großem Einfluß gewesen ist, auf das zukünftige Verhältnis zu England bezogen hat; ich schließe das aus Granvellas Denkschrift an den Kaiser über den Frieden von Crépy von Ende 1544: „se peult souvenir vostredicte majesté, ce que la royne doagière d'Hongrie a escript ci-devant la crainte qu'elle en avoit, et qu'il (Heinrich VIII.) nous fit ung mauvais tour.“ [2]

Am wichtigsten sind die die religiöse Frage betreffenden Bestimmungen dieses Geheimvertrages, und sie sind es ja auch gewesen, welche von Anfang an den Spürsinn zunächst der Politiker und alsdann der Historiker [3] immer wieder angeregt haben; es ist bekannt, daß der Geschichtsschreiber des deutschen Protestantismus, Johann Sleidan, der in Frankreich über sehr gute Verbindungen bis in die höchsten Kreise verfügte, es sich unmittelbar nach dem Abschluß des Friedens zur Aufgabe gestellt hat, hinter das Geheimnis dieses Friedensvertrages zu kommen; sein Briefwechsel aus dem Jahre 1545 legt davon beredtes Zeugnis ab.

Merkwürdig kurz und knapp gehalten sind in unserer Urkunde die Bestimmungen über die Konzilspolitik beider Herrscher, wahrscheinlich doch wohl deshalb, weil keiner von ihnen sich hier dem anderen gegen-

---

1) Äußerlich am markantesten tritt in dem Frieden von Crépy das Verhältnis von Sieger und Besiegtem in der Bestimmung in Erscheinung, daß Franz I. für die pünktliche Erfüllung der Friedensbedingungen Geiseln stellen muß, der Kaiser aber nicht.

2) Papiers d'État du Cardinal de Granvelle Bd. III (Paris 1842), S. 28; vgl. hierzu Müller a. a. O., S. 412, auch Anm. 1. Die Möglichkeit bleibt natürlich bestehen, daß das Schreiben der Königin Maria, wie ja auch der Kaiser andeutet, noch andere Punkte berührt hat.

3) Zur Literatur vgl. Müller a. a. O., S. 411, Anm. 2.

über vorzeitig festlegen wollte, da dies wieder eine Bindung gegenüber dem Papste, den beide für ihre italienische Politik gebrauchten, in sich geschlossen hätte; es scheint, daß man von Anfang an eine endgültige Regelung dieser Frage einer späteren Verhandlung, für die von französischer Seite der Kardinal Tournon in Aussicht genommen war, vorbehalten hat.[1]

Ganz klar sehen wir jetzt über die Verpflichtung Franz' I. zum Protestantenkrieg. Des Kaisers Diplomatie hat hier äußerst geschickt operiert. Die vorbereitenden Maßnahmen, zu denen der französische König sich zur Bekämpfung der Türken verpflichtet hatte, durften im geeigneten Augenblick von seiten des Kaisers für die Niederwerfung der Protestanten in Anspruch genommen werden, das bedeutete aber nichts Geringeres, als daß das französische Hilfskorps in einer Stärke von 600 Reitern und 10000 Fußsoldaten plötzlich gegen die Lutheraner eingesetzt werden konnte, ohne daß diese zuvor Veranlassung gehabt hätten, sich durch die Rüstungen Frankreichs irgendwie unmittelbar bedroht zu fühlen. Und politisch stellte sich Franz I., wenn wir uns lediglich an den Wortlaut des Geheimvertrages halten, durchaus zur Verfügung des Kaisers: seine Dienste bot er an, auf die deutschen Stände, besonders auf die protestantischen Stände, einzuwirken; er verpflichtete sich, als ihren Feind sich zu erklären, sobald sein Bundesgenosse es verlangen werde, und der Kaiser hatte durchaus recht, wenn er an seinen Gesandten in Frankreich, an St. Mauris, am 21. Januar 1546 schrieb: „Der König müsse sich erinnern, daß er in Crépy die Verpflichtung übernommen habe, in Deutschland keine Bündnisse zu schließen, besonders nicht mit den Protestanten, was direkt oder indirekt, stillschweigend oder ausdrückiich, die Religion angehe“[2], selbst wenn man zugeben muß, daß in solch' eindeutig positiver Form diese Bedingungen in unserer Urkunde nicht enthalten sind.

Das Gleiche gilt von einer anderen Äußerung des Kaisers zu seiner Schwester Maria über den Inhalt des Geheimvertrages: er schreibt in dem schon mehrfach herangezogenen Brief vom 19. September 1544, daß der französische König verpflichtet sei, die Bedingungen des Geheimvertrages in der Religionsfrage zu erfüllen, „sans actendre l'effect dudit traicté“[3]; das bedeutete doch nichts Geringeres, als daß Franz I. in einen Krieg gegen die deutschen Protestanten nach dem Belieben des Kaisers verwickelt werden konnte, ohne daß er ein Anrecht gehabt hätte, zuvor die Erfüllung der Bedingungen des Hauptvertrages, d. h.

---

1) Vgl. Müller a. a. O., S. 394, auch Anm. 2, sowie S. 414 und bes. S. 416f. mit den Quellenangaben.

2) Vgl. H Baumgarten, Zur Geschichte des Schmalkadischen Krieges in: Histor. Zeitschr. Bd. XXXVI (1876), S. 30.

3) Vgl. zu dieser Bemerkung des Kaisers Ludwig Cardauns: Von Nizza bis Crépy = Bibliothek des Preuß. Historischen Instituts in Rom Bd. XV (Rom 1923), S. 357, Anm. 1, sowie meine Besprechung von Cardauns' Buch in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 1925, S. 257—270, bes. S. 268f.

die Heirat seines Sohnes, des Herzogs von Orleans, mit einer Tochter oder Nichte des Kaisers und damit die Erwerbung der Niederlande oder Mailands zu verlangen.

Gewiß, aus dem Wortlaut der Geheimbestimmungen konnte man bei geschickter Auslegung selbst so weitgehende Forderungen herauslesen. Aber daß dieser französische König sich diese Auffassung jemals praktisch zu eigen machen würde, muß man, wenn man seine Regierung als Ganzes überschaut, als völlig ausgeschlossen betrachten: wenn Kaiser Karl V. damals voll berechtigten Stolzes von sich sagen durfte, daß zwei Leitmotive sein ganzes politisches Handeln, seitdem er die Kaiserkrone trage, bestimmt hätten, die Zurückführung der Lutheraner in den Schoß der alten Kirche und der Kampf wider die Türken [1], so konnte mit nicht minder berechtigtem Stolz Franz I. auf die große Aufgabe seines Lebens, die Rettung Frankreichs vor der erdrückenden habsburgischen Umklammerung, blicken. Das Eine stand fest: wenn der Hauptvertrag von Crépy schon viel gefährlichen Konfliktsstoff in sich barg, so war das bei dem Geheimabkommen fast in noch höherem Maße der Fall.

Wenn Karl V. die Dinge in solch' optimistischer Beleuchtung ansah, so begreift man allerdings, daß er in Crépy Frieden geschlossen hat [2], und daß er mit diesem politischen Ergebnis durchaus zufrieden war; freilich die Lösung des Rätsels, das der Friede von Crépy in sich birgt, liegt, so möchte ich wenigstens meinen, nicht so sehr in den so viel umstrittenen Geheimartikeln dieses Abkommens an sich, als in der willkürlichen, weitgehenden Auslegung, welche der Kaiser ihnen gegeben hat. Daß Franz I. sich derartig jeglicher politischen Initiative begeben würde, wie hier festgesetzt war, mußte jedem unbefangenen Politiker ausgeschlossen erscheinen; daß er aber noch darüber hinaus lediglich als der dienstbereite Vasall des Kaisers gegen das klar erkannte Interesse seines Hauses und seines Landes handeln werde, war eine schwere Täuschung Karls V, die sich nur deshalb nicht bitter gerächt hat, weil die Protestanten mit ihren überwiegenden Kirchtumsinteressen auf dem Schachbrett der großen internationalen Politik keine ebenbürtigen Gegner für einen Herrscher von der Machtfülle und dem diplomatischen Geschick eines Karls V. waren; nur unter dem Gesichtswinkel einer Täuschung von seiten des Kaisers über die Tragweite der offenen wie besonders der geheimen Friedensbedingungen von Crépy kann man seine Politik in jenen Septemberwochen des Jahres 1544 verstehen. Wenn seine politische und besonders seine militärische Lage wirklich so gefahrdrohend gewesen wäre, wie er sie in seinen Kommentarien darzustellen sucht, so hätte König Franz I. sicher solche bis zu einem ge-

1) Vgl. der Kaiser an seinen Botschafter in Rom Juan de Vega. Brüssel, 2. XII. 1544: Calendar of State Papers. Spanish. Bd. VII, p. 1 (London 1904), S. 468.

2) Bezeichnend ist der Wortreichtum, mit dem er in seinen Kommentaren, in denen er von den Bestimmungen des Geheimvertrages natürlich nichts verraten durfte, diesen Schritt zu rechtfertigen sucht.

wissen Grade doch entehrenden Friedehsbedingungen nicht auf sich genommen. Wie weit der feste Wille des Kaisers, bereits im Jahre 1545 zur entscheidenden Abrechnung mit dem Schmalkaldischen Bunde zu schreiten, mithin bevor Franz I. militärisch wieder in der Lage war, störend in die Kriegsereignisse einzugreifen, bei seiner Politik damals mitgesprochen hat, ist eine Frage, welche hier wohl einmal aufgeworfen werden darf, aber nicht beantwortet werden kann.

Pius IV., Pius V., Gregor XIII.

Über v. Pastors Papstgeschichte Bd. 7—9 [1]

Von Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Die historiographische Bedeutung des Pastorschen Werkes ist so bekannt, daß ich hier nicht darauf einzugehen brauche; ich darf auf meine Ausführungen in der „Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte" II, 2 S. 214 ff. verweisen. Die neuen Bände sind ganz nach dem Muster ihrer Vorgänger gearbeitet. Auch sie zeichnen sich namentlich durch eine umfassende Benutzung der italienischen Archive aus.

Zwar sind uns die Kanzleipapiere Pius' IV. nur sehr bruchstückweise erhalten. Desto reichhaltiger und vielseitiger ist das Material an Berichten über die römischen Verhältnisse jener Zeit. Während Rankes römische Päpste sich vor allem auf die venetianischen Schlußrelationen stützten, benutzte v. P. hauptsächlich die in Wien liegenden Abschriften der fortlaufenden Depeschen Soranzos und da Mulas, von denen letzterer sich eines besonderen Ansehens beim Papste erfreute und nach Venedig wichtige Nachrichten, namentlich auch wertvolle Eindrücke meldete. Doch bestätigt v. P. z. B. S. 560 Šustas Bedenken gegen die statistischen Angaben, welche ein Hauptmerkmal der venetianischen Berichte ausmachten und infolge des kaufmännischen Sinns der Venetianer Ranke besonders vertrauenswürdig schienen. Den engen Beziehungen zwischen Pius IV. und seinem einstigen Protektor, Herzog Cosimo von Florenz, entsprangen zahlreiche eigene Briefe des Papstes, namentlich in seinen ersten Regierungsjahren, und die Depeschen Serristoris. Fast noch genauer hielten Tonina, der Gesandte des Herzogs von Mantua, und Giulio Grandi, der Bevollmächtigte der Este (in Modena), ihre Auftraggeber auf dem Laufenden; sie interessierten sich allerdings weniger für die großen Fragen als für die kleinen Gegensätze und den eifersüchtigen Wett-

1) Ludw. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 7. Band: Pius IV. (1559—1565). XL und 706 S. Freiburg i. B., Herder & Co., 1920. — 8. Band: Pius V. (1566—1572). XXXV und 676 S. Ebenda, 1920. — 9. Band: Gregor XIII. (1572—1585). XLV und 933 S. Ebenda, 1923.



bewerb der italienischen Staaten, waren aber gerade deshalb um so schärfere persönliche Beobachter. Kümmerten sich diese Gewährsmänner vorzugsweise um diplomatische Geheimnisse und persönliche Eigenarten, so stecken interessante Äußerlichkeiten und Stimmungsbilder in der großen Sammlung der avvisi da Roma (chronikalische, zeitungsartige Berichte) auf der vatikanischen Bibliothek. Anscheinend sind die päpstlichen Konsistorialakten großenteils verloren, da die Zitate daraus uns verhältnismäßig selten begegnen. Als Ersatz hat v. P. aus der Bibliothek Corsini in Rom Privatpapiere des Kardinals Gambara herangezogen, die unter dem Titel „acta consistorialia“ auch memoirenhafte Aufzeichnungen bergen[1]. Verschiedene dieser Quellen teilt v. Pastor ganz oder auszugsweise im Anhang mit, gewährt also von den avvisi da Roma, den Berichten da Mulas (die S. 628f. besonders gewürdigt werden), Toninas usw. durch Musterbeispiele eine lebendige Vorstellung. Außerdem dient der Anhang zu kritischen Erörterungen, z. B. über den Papstbiographen Onofrio Panvinio.

Der reichhaltige Stoff und der Wunsch möglichster Ausbeute veranlaßte v. P. gegen sein ursprüngliches Vorhaben, Pius IV. und Pius V. in gesonderten Bänden zu behandeln. An sich würde Pius IV. im Rahmen einer großen Papstgeschichte keinen starken Band verdienen. Er interessiert uns mehr durch das, was unter ihm geschah, als durch seine Person und tritt auch im vorliegenden Bande persönlich nur gelegentlich hervor. v. P. widmet seinem Vorleben vor 1560 eine ausführliche Schilderung[2]. Als Papst betätigte sich Pius IV. in persönlich charakteristischer Weise besonders beim Prozesse gegen die Caraffa, der sehr eingehend erzählt wird, und durch seine Bauten. Auch seine sonstige Rolle war keineswegs unbedeutend; überraschte er doch die meisten Zeitgenossen, voran den Herzog von Toskana, durch unerwartete Selbständigkeit und schenkte nicht einmal Morone, auf den er viel gab, unbedingtes Gehör; wie er seinem unentbehrlichen Nepoten Karl Borromeo Direktiven gab, läßt sich noch heute aktenmäßig verfolgen (vgl. S. 90). Aber der Außenwelt und auch der Nachwelt kam diese vielfach mehr ausgleichende als bestimmende, hinter den Kulissen geleistete Arbeit weniger zum Bewußtsein, so daß der Verwaltungsmann und Diplomat Pius IV. kein so starkes Erinnerungsbild hinterlassen hat wie sein Vorgänger und Nachfolger.

---

1) Wenn ich über P.s Aktenmaterial nur mit einer gewissen Reserve berichte, geschieht das, weil meine Angaben wesentlich nur auf Schlüssen aus den Zitaten beruhen und v. P. sich nirgends zusammenfassend über seine Quellen äußert. Es wäre dringend erwünscht, wenn er das gelegentlich (etwa im Hist. Jahrbuch) nachholen und dadurch seine großen italienischen Erfahrungen auch dem späteren produktiven Forscher nutzbar machen würde.

2) Dieses Thema hat zwar bereits J. Šusta in einer Monographie (1900) eingehend behandelt; indessen ist dieselbe tschechisch geschrieben und dadurch für deutsche Benutzer so gut wie unzugänglich. Auch die Krakauer Akademieabhandlung von Dembiński über die Wahl Pius' IV. darf wegen ihres polnischen Sprachgewandes als für die Wissenschaft verloren gelten.

So ist der vorliegende 7. Band weniger eine Geschichte Pius' IV. als eine Geschichte der katholischen Kirche von 1559—1565; in einigen Abschnitten tritt selbst die Kurie und Kurialpolitik gegenüber den Zeitereignissen zurück. Z. B. sind das Vordringen des Protestantismus in Polen, England und Schottland und die dortigen katholischen Abwehrmaßregeln, an denen der Papst keinen führenden Anteil genommen hat, eingehend und ohne Rücksicht auf das Thema „Geschichte der Päpste" behandelt. Auch Gegenstände, die an sich zweifellos in eine Geschichte Pius' IV. gehören, werden nicht ängstlich unter einem biographischen oder kurialistischen Gesichtspunkte betrachtet. Z. B. ist das erste, dem Konklave gewidmete Kapitel eine kleine Monographie[1]. Auch bei den Abschnitten über das Tridentinum hat v. P. nicht bloß das damalige Verhalten der Kurie zum Mittelpunkt seiner Darstellung gemacht. In diesen Zusammenhängen beschäftigte sich v. P. auch mit den deutschen Dingen, z. B. mit der Ablehnung des Konzils durch den Naumburger Fürstentag, mit Commendones Rundreise, die reich an persönlichen Eindrücken war, und vor allem mit den wissenschaftlich umstrittenen Innsbrucker Verhandlungen zwischen Ferdinand und Morone. Er vertritt gegen M. Ritter die Auffassung, daß Morone dem Kaiser nicht bloß Scheinzugeständnisse abgenötigt, sondern letzterer seine kirchlichen Reformpläne wesentlich abgeschwächt hätte. Hierbei darf man jedoch zweierlei nicht vergessen. Erstens zeigt gerade v. P.s Werk vielleicht deutlicher als manche speziell deutsch-geschichtliche Darstellung die übertriebene Furchtsamkeit des Wiener Hofes. An seiner kirchenpolitischen Stellungnahme wirkte also nicht bloß sachliche Überzeugung von der Notwendigkeit umfassender Reformen, sondern Zweckmäßigkeitsrücksicht mit, die, sobald die Gesamtlage mit anderen Augen beurteilt wurde, zwar nicht wegfiel, aber sich verminderte. Zweitens ist das abnehmende Interesse am Reformlibell nicht bloß auf Morones Einfluß zurückzuführen. Zasius gab in seinen Briefen an Landgraf Philipp dem Kardinal an Ferdinands tötlicher Erkrankung schuld. Auch wenn man diese Behauptung nicht glaubt, ist soviel sicher, daß der Kaiser kurz nach der Innsbrucker Besprechung körperlich zu verfallen begann. — Etwa 100 Seiten hat v. P. der Bestätigung und Durchführung der Tridentiner Beschlüsse gewidmet. Er deutet allerdings selbst an, daß sie nur zum Teil auf persönliche Rechnung des Papstes zu setzen ist. Die Erneuerung des religiösen Sinnes und die tatkräftige Einleitung praktischer Reformarbeit war sicher vor-

1) Das Thema war schon wiederholt außer der polnischen Abhandlung Dembińskis (s. vorige Anmerkg.) von Theod. Müller, „Das Konklave Pius' IV." (1889) behandelt worden; doch die zahlreichen Quellen reizten zu einer neuen Darstellung. Verfügte schon Müller über viele literarische und aktenmäßige Hilfsmittel, so war seit 1889 bereits durch Merkle im Concilium Tridentinum unser Stoff an Tagebüchern bereichert worden. v. Pastor benutzte dazu außerdem erstmalig die Abstimmungslisten in der Münchner Bibliothek, aus denen er anhangsweise Auszüge mitteilt, die Berichte der mantuanischen Gewährsmänner, die florentinischen Briefe, die Susta in seiner Monographie verwertete, u. a.

zugsweise das Werk Karl Borromeos. Anderseits ist Pius IV. in seinen Zugeständnissen, z. B. wegen des Laienkelches, weiter gegangen, als seine strengeren Zeitgenossen wünschten und seine Nachfolger aufrecht erhielten.

Charakteristisch, allerdings auch vor v. Pastor schon öfter behandelt, ist Pius' Verhalten gegenüber der spanischen Krone. Seine Stellung war hier eine besonders schwierige. Schon Philipps Charakter mit seinem Gemisch von Starrsinn, engherziger Bureaukratie, Stolz und Mangel an Initiative erforderte behutsame Behandlung und bereitete Hindernisse auf Hindernisse. Anfangs suchte Philipp II. das Tridentinum zu hintertreiben oder wenigstens zu verzögern, wohl weniger, wie v. Pastor meint, aus finanziellen Gründen (S 549f.) als aus der Besorgnis, auf dem Konzil nicht das Heft in der Hand zu behalten. Nach dem glücklichen Zustandekommen durchkreuzten die Spanier fortgesetzt die Maßregeln der Kurie, nach Soranzos Urteil, weil sie finanzielle Bewilligungen von ihr erpressen wollten. Später entstanden um die Selbständigkeit der spanischen Kirche, vor allem um den Prozeß gegen den Erzbischof Caranza von Toledo und um die Inquisition, scharfe Reibungen. — Vielfach begegnet uns die Ansicht, daß Pius IV. nach dem Abschlusse des Tridentinums sein Werk für beendigt angesehen und an Interesse nachgelassen habe. Tatsächlich fiel Ende 1563 fremden Gesandten wie Rosselli aus Ferrara und Serristori aus Florenz seine verminderte Spannkraft auf. Nachdem wir aber wissen, daß schon Ende 1562 die Ärzte Pius' Gesundheitszustand ungünstig beurteilten und deshalb Borromeo auf Beschleunigung der Konzilsarbeiten drängte (S. 275), und nachdem v. P. an der Hand der gleichzeitigen Berichte den Fortgang der Krankheit verfolgt hat (S. 573ff.), wird man wohl ähnlich wie bei Ferdinands Regierungsende pathologischen Ursachen die schwindende Teilnahme zuschreiben. — v. P.s Schlußurteil über die Bedeutung des Pontifikats und speziell des Papstes selbst (S. 577f.) wird man im wesentlichen zustimmen.

Pastors religiöser Katholizismus tritt in keinem früheren Bande so hervor wie im 8. Pius V. ist mit einer seltenen Liebe und Wärme behandelt. Der Verfasser stellt mehr als in anderen Bänden die geschlossene Persönlichkeit und die alle Regierungsmaßregeln gleichmäßig durchdringende tiefe Religiosität, sowie die mit puritanischer Strenge gepaarte Mildtätigkeit des Papstes in den Vordergrund. An Biographien des seltenen Mannes ist ja kein Mangel. Aber alle fußten auf Catena und Gabutius, von denen ersterer Pius V. noch gekannt, letzterer wenigstens gutes Material bekommen hatte; selbst Ranke ist über Catena kaum hinausgelangt. Um so dankenswerter ist die neue, auf Originalpapieren fußende Darstellung v. P.s. Allerdings war ein Teil dieser Dokumente schon veröffentlicht. Das gilt namentlich von der päpstlich-spanischen Korrespondenz während der Regierung Pius' V., die Serrano kurz vor dem Weltkrieg herausgab; die Publikation enthält vor allem zum ersten Male die Berichte des Madrider Nuntius Castagna nach dem Original-

text. Für die Beziehungen zwischen Pius V. und Deutschland sind die Berichte des Kardinallegaten Commendone und des Nuntius Biglia besonders wichtig. Von ersteren fand Dengel in dem noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts unzugänglichen Archiv Graziani in Città di Castello die Originalregister und begann sie zu veröffentlichen. Biglias Briefe wurden in Asti und Mailand entdeckt. Gerade die Beziehungen zwischen Kurie und Deutschland konnte also v. Pastor nach neuem zuverlässigem Material schildern. Ich erwähne als besonders bemerkenswert die von Dengel veröffentlichte, aber von v. P. erstmalig verwertete Hauptinstruktion für Commendone, ein Werk des in deutschen Dingen erfahrensten römischen Staatsmanns Morone (S. 462 ff.). Für die polnischen Kirchenverhältnisse war die große Relation des Nuntius Ruggieri wichtig; sie schildert nicht nur die dortigen religiösen Zustände eingehend, sondern gibt auch Mittel an, um die katholische Kirche in Polen wieder aufzurichten. Aus der Denkschrift Frangipanis über die französische Zustände hatte Ranke in seiner französischen Geschichte nur eine Stelle entnommen; v. P. verwandt sie erstmalig in ihrem ganzen Umfange. Das Konklave Pius' V. wird sehr lebendig nach den Aufzeichnungen eines Augenzeugen Cornelius Firmanus, geschildert; dieselben sind im Anhang auch wörtlich abgedruckt. Übertroffen werden alle diese Papiere jedoch durch das Material des Kardinal Santori, aus dessen Autobiographie mit ihren wichtigen Notizen über die römischen Personen und Zustände Ranke auch wieder nur wenige Stellen übernommen hatte, die immerhin dazu verlockten, die Autobiographie im Archivio della società Romana vollständig zu veröffentlichen. Santori hat aber auch ein von Tacchi Venturi in den Studi e Documenti ediertes Tagebuch über die von ihm besuchten Konsistorien geführt und ebenso ein von v. P. neu entdecktes und teilweise im Anhang zum 8. Bande veröffentlichtes über seine päpstlichen Audienzen. — Auf den vielseitigen Inhalt des 8. Bandes einzugehen verbietet sich wegen der Enge des verfügbaren Raumes. Erwähnt sei aber, daß neben den Abschnitten über den Papst persönlich und über Rom das Kapitel über Spanien besondere Beachtung verdient. Bekanntlich waren die Beziehungen zwischen Rom und Madrid äußerst gespannte, nicht nur wegen der spanischen Staatskirche, sondern auch wegen der Zusammenstöße in den von Spanien beherrschten Ländern außerhalb der Pyrenäenhalbinsel. Wie tief das Mißtrauen Philipps II. gegen die Kurie wurzelte, ersieht man daraus, daß letztere über den niederländischen Aufstand systematisch getäuscht wurde und wesentlich auf Grund der ihr von der spanischen Regierung zugestellten Nachrichten lediglich an eine calvinistische Erhebung glaubte; einen Nuntius ließ der König in Brüssel nicht zu.

Gregor XIII. ist der Jurist und Diplomat zwischen zwei aus dem Ordensklerus hervorgegangenen Päpsten und besonders dadurch ausgezeichnet, daß er infolge seines Organisationstalents die von Pius V. eingeleiteten Reformen praktisch ausgestaltete. Besonders für Deutsch-

land ist seine Regierung durch die gegenreformatorischen Maßregeln, namentlich durch die Einrichtung der sogenannten deutschen Kongregation und die Begründung neuer Nuntiaturen, bedeutungsvoll geworden. Demgemäß nimmt auch die deutsche Kirchengeschichte im 9. Bande des v. Pastorschen Werkes einen viel breiteren Raum ein als in einem der Vorgänger. Allerdings vermochte v. P. hier nicht so viel neues Material zu finden wie für andere Abschnitte. Die Protokolle der deutschen Kongregation hatte schon Schwarz veröffentlicht, die Akten über Ninguardas Reformtätigkeit in Bayern und Salzburg Schellhaß. Die damaligen Nuntiaturberichte aus Deutschland liegen in 4 Bänden vor, darunter der Stoff zur Geschichte des Kölner Krieges in der wertvollen Bearbeitung Hansens. Ebenso haben Steffens und Reinhardt in Verbindung mit der Herausgabe der schweizerischen Nuntiaturberichte die Anfänge der dortigen Gegenreformation behandelt. Dazu kommen Riezlers bayrische Geschichte und Hirns Buch über Ferdinand von Tirol, so daß v. P. zu alledem nur eine Nachlese halten konnte. Ebensowenig wie große neue Funde ließen sich überraschende Forschungsergebnisse erwarten. Dennoch wird man v. P.s ausführliche Darstellung begrüßen; sie ist seit Ritter die erste zusammenfassende Behandlung der damaligen gesamtdeutschen Geschichte und, da beim Abschluß von Ritters erstem Bande (1890) fast das ganze heutige Material noch nicht vorlag, ein wesentlicher Fortschritt über Ritter hinaus. Übrigens unterscheidet sich v. P. von Ritter dadurch, daß dieser immer die allgemein deutsche Entwicklung verfolgte, v. P. dagegen in seinem Bericht von einem Gebiete zum anderen fortschreitet; vollzog sich ja doch die deutsche Gegenreformation vorzugsweise territorial.

In zahlreichen anderen Abschnitten, namentlich in denen, die sich mit Rom und Italien beschäftigen, ist wieder viel neues Material herangezogen worden. Namentlich steuerte das noch heute erhaltene Privatarchiv der Familie Buoncampagni Wertvolles bei. Eine einzigartige Quelle zur Geschichte Gregors sind die Aufzeichnungen einiger seiner Hauptmitarbeiter. 1612 legte nämlich ein Verwandter Gregors diesen eine Reihe Fragen vor, die als Leitfaden für die Niederschrift von Erinnerungen dienen sollten; daraus sollte der Jesuit Maffei, dessen Annalen noch heute die Grundlage unseres biographischen Wissens sind, eine Lebensgeschichte herstellen. Unter diesen Aufzeichnungen sind die Alexander Musottis die bedeutendsten. Dieser war schon längst vor der Papstwahl der Vertrauensmann Gregors und blieb es, allerdings mit Unterbrechungen, auch während seiner Regierung. Weitere wichtige Aufzeichnungen stammen u. a. vom Staatssekretär Ptolomeo Galli (dieses Amt ist übrigens von Gregor geschaffen worden), vom langjährigen römischen Agenten Borromeos, Cäsar Speciani, und dem französischen Nuntius Salviati, der in Paris die Bartholomäusnacht erlebte; ein Teil dieses Materials wird von v. P. im Anhange abgedruckt. Außerdem bewirkte der organisatorische Sinn Gregors, daß nicht nur die päpstlichen Akten

aus Avignon nach Rom überführt und die Korrespondenzen Hadrians VI. wieder aufgedeckt, sondern auch die neuen Papiere sorgfältig aufbewahrt wurden und infolgedessen aus dem eigenen Pontifikat die Registratur des Kardinalstaatssekretariats in seltener Vollständigkeit erhalten blieb. Unter den benutzten Akten verdient auch die große Denkschrift erwähnt zu werden, die der Madrider Nuntius Sega für seinen Amtsnachfolger abfaßte und in der er sich hauptsächlich auch über Philipps II. persönliche Geschäftsführung äußerte (S. 267). Selbstverständlich hat daneben v. P. für die auch unter Gregor XIII. weitergehenden Streitigkeiten zwischen Rom und Madrid auch Segas Hauptinstruktion, seine fortlaufende Korrespondenz und namentlich auch seinen schon von Gachard vor 60 Jahren im Compte rendu der belgischen historischen Kommission veröffentlichten Schlußbericht benutzt. Um das damalige Rom zu schildern, schöpfte v. P. u. a. auch aus einer uns Deutsche besonders interessierenden Quelle, dem inzwischen von Schottenloher herausgegebenen Tagebuch des Münchener Hofpredigers Jakob Rabus über seine italienische Pilgerreise (s. oben S. 303 f.). Zu diesem ebenso umfangreichen wie vielseitigen Material treten noch die vielen Zeitungen, Flugblätter und fremden Gesandtenberichte aus Rom, wie sie schon in früheren Päpstebänden herangezogen worden waren.

Obgleich es also an Stoff nicht fehlt, um Gregor auch persönlich zu schildern, so eignete sich dieser Papst doch nicht so zum Mittelpunkte der Darstellung als sein Vorgänger. Nicht als ob er mehr hätte regieren lassen als selbst regiert hätte! Im Gegenteil räumte er nicht leicht, nicht einmal seinem Staatssekretär Galli, einen maßgebenden Einfluß auf sich ein und verfuhr z. B. bei den Kardinalsernennungen überraschend und ganz selbständig. Aber er wirkte in seiner Regierungsweise nicht so menschlich-persönlich wie Pius V. und war weniger mit dem Herzen als mit kühler Überlegung dabei. In so viele Dinge er mithin auch eingriff und so oft er sogar die Initiative gab, so bemühte er sich mehr; seine Entschlüsse den praktischen Bedürfnissen, der gegebenen Lage anzupassen als seinerseits ein impulsives Temperament zu entfalten. Vor allem arbeitete er auch mehr hinter als auf der Bühne. So findet denn v. P. viele Gelegenheit, Gregors Wollen und Tun auf den verschiedensten Gebieten zu schildern, die von ihm ausgegangenen Anregungen in Organisationen, Künsten, Wissenschaften, Literatur zu würdigen. Aber in Pastors Abschnitten über Rom und Italien tritt doch Gregor nicht so hervor wie Pius V.

Vor allem aber wird der 9. Band durch einen Hauptgedanken beherrscht. In den Erinnerungen der Nachwelt lebt Gregor trotz der unter ihm erfolgreicher einsetzenden Gegenreformation als ein weltlich gesinnter Papst fort, und schon 1572 erwarteten die fremden Diplomaten von ihm einen Rückschlag gegen die strenge Regierung Pius' V. Demgegenüber betont v. P. Gregors eifrige kirchliche Reformtätigkeit und den Willen, im Geiste seines Vorgängers zu regieren. Es ist wohl kein

Zufall, daß das Bild der damaligen Reformen so vielseitig und ausführlich entworfen worden ist; es soll den einheitlichen Charakter aller dieser Willens- und Meinungsäußerungen der Kurie beweisen. So bekundet sich im Gregorbande aufs neue v. P.s Leitmotiv. Im Grunde wollte er, als er an sein Papstwerk ging, darin die Entstehung des modernen Katholizismus schildern und fragen, in welchen Beziehungen die einzelnen Päpste zu dieser ihnen vorgeschriebenen religiösen Erneuerungsaufgabe standen. Die Art, wie sie diese Aufgabe lösten, ist für v. P. der Maßstab, nach dem er die einzelnen Regierungen beurteilt, und die Zusammenhänge zwischen der Persönlichkeit der verschiedenen Päpste und dem ihnen gestellten großen Reformprogramm darzulegen, ist für sein Papstwerk das Thema mit Variationen. Daraus ergeben sich manche Vorzüge, aber auch Schwächen. Eine solche Auffassung nötigt zu einer einheitlicheren, strafferen Anschauung der großen kirchlichen Entwicklungslinien, zwingt aber zugleich der Betrachtung der einzelnen Stadien gewisse Einseitigkeiten auf.

Das visionär-ekstatische Erleben der S. Teresa de Jesus in seiner Entwicklung

Von Lic. Dr. Walther Völker, Halle

Übersieht man Teresas innere Entwicklung, so bemerkt man sofort, wie spät das visionär-ekstatische Erleben eintritt. Von den vier Gebetsstufen, die sie in Kap. 10—22 ihrer Selbstbiographie unterscheidet und beschreibt, dem Gebet der Betrachtung, der Ruhe, der Vereinigung und der Verzückung, trägt nur letzteres einen derartigen Charakter. Das Gebet der Vereinigung, das ihr seit dem großen inneren Durchbruch von 1553 [1] hin und wie-

1) Für diesen chronologischen Ansatz sprechen folgende Beobachtungen: a) vita, cap. 8: Vor 28 Jahren begonnen zu beten, davon 18 Jahre in diesem Streit zwischen Gott und Welt zugebracht. Von 1563, dem Jahr der Niederschrift von Kap. 1—36 ihrer vita, ab gerechnet, hätte der Streit 1535 begonnen, 1553 aufgehört; — b) vita, cap. 23: Von den 28 Jahren des Betens 18 Jahre mit Buch gebetet, was ebenfalls auf 1553 führt; — c) vita, cap. 23: Nachdem sie 20 Jahre gebetet hat, will sie es aus Angst vor den Visionen aufstecken; nach Kap. 25 widerstrebt sie diesen zwei Jahre lang: erst dann will sie infolge der Nutzlosigkeit eines Widerstrebens auf das Gebet verzichten. Auch diese Berechnung führt auf das Jahr 1553 als den Beginn eines Neuen in Teresas Leben. — Zöcklers

der[1] zuteil wurde, bildet die Grenze zwischen den natürlicheren und den übernatürlichen Gebetsgnaden, was Bechmann in seiner Analyse richtig gezeigt hat[2]. Es bedeutet zugleich, wie aus einer Stelle ihrer Selbstbiographie hervorgeht, den Beginn des visionären Lebens: „Ich habe vorher keine Gesichte oder Offenbarungen gehabt, bis mir der Herr aus lauter Güte das Gebet der Vereinigung verliehen hat, ausgenommen das erste Mal, ... wo mir Christus erschienen ist“[3]. Teresa war ungefähr 40 Jahre alt, als ihr in einer Zeit großer innerer Fortschritte auch diese visionäre Fähigkeit geschenkt wurde. Wie ihr großer Schüler Johann vom Kreuz unterscheidet sie drei Arten von Visionen: solche mittels des körperlichen äußeren Sinnes (des Auges), die einfachsten und gewöhnlichsten, solche mittels des körperlichen inneren Sinnes (der Einbildung): die imaginativen Visionen, und solche ohne jeden körperlichen Sinn: die intellektuellen Visionen, die „nicht sehr gewöhnlich und diesem Leben nicht eigen sind“[4]. Ihre Eigenart beschreibt Johann vom Kreuz im „Aufstieg zum Berge Karmel“ ebenso kurz wie treffend: „Sie teilen sich der Seele ohne Wahrnehmung einer Form, eines Bildes oder einer Gestalt, sondern unmittelbar durch übernatürliche Wirkung mit“[5]. Eine solche intellektuelle Vision ist z. B. die für ihre innere Entwicklung bedeutsame Christusvision vom Jahre 1557[6], in der sie zwar den Herrn nicht sieht, aber

Datierung von Teresas Zustand des Schwankens zwischen Gott und Welt: 1539 bis 1556 („Teresia v. Avila“, in „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche“, 1865, S. 80, 86) ist daher irrig; wie aus a) und b) hervorgeht, sind die 18 Jahre von 1535, nicht von 1539 ab zu berechnen.

1) vita, cap. 16: erst vor 5 bis 6 Jahren, d. h. also seit 1557/1558 erlebte sie dieses Gebet häufiger.

2) Bechmann, Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu, 1922, S. 75—77.

3) vita, cap. 25. Nach vita, cap. 26 fand die Bücherverfolgung vor ihren visionären Erlebnissen statt, nach vita, cap. 4 kann sie 18 Jahre lang nur mit Buch beten, was auf das Jahr 1553 führt.

4) Johann v. Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel, II, 24.

5) II, 23.

6) Nach vita, cap. 29 dauert die konstante Christusvision 3½ Jahre, seit drei Jahren führt sie der Herr auf anderem Wege. Von 1563 ab rückwärts gerechnet kommt man auf das Jahr 1557, was mit vita, cap. 27 übereinstimmt: zwei Jahre nach Eintreten der Verzückungen beginnt die konstante Christusvision. Die erste Verzückung erlebte Teresa, wie weiter unten gezeigt werden soll, im Jahre 1555. Dem chronologischen Ansatz von Zöckler: 1559 (S. 87) können wir nicht zustimmen.

trotzdem die deutliche Empfindung hat, er stehe an ihrer rechten Seite und sei Zeuge all' ihres Tuns und Lassens. Wie häufig derartige Erscheinungen gewesen sein müssen, geht aus einer Bemerkung ihrer Selbstbiographie hervor: „Ich sah einen Engel neben mir auf der linken Seite in leiblicher Gestalt, was ich sonst sehr selten zu sehen pflegte; obwohl mir des öfteren Engel erschienen, so geschah es doch, ohne daß ich es sah“[1]. Interessant ist Kap. 33 der vita, weil hier in einer Erscheinung eine intellektuelle Vision mit einer imaginativen verbunden ist. Während Teresa nämlich die Himmelskönigin deutlich erkennt und sogar ihr Alter feststellen kann, schreibt sie über Joseph: „Den glorwürdigen hl. Joseph habe ich nicht so deutlich gesehen, obgleich ich sah, daß er zugegen war nach Art der Erscheinungen, von denen ich gesagt habe, daß man sie nicht sehe“. Es kommt auch vor, daß eine intellektuelle Vision in eine imaginative übergeht, was wir gut an der konstanten Christusvision beobachten können. Nachdem Teresa die Anwesenheit des Herrn nur gefühlt hat, zeigt er ihr zunächst seine Hände, dann sein Gesicht, endlich seine volle Gestalt, wobei die Deutlichkeit des Bildes Schwankungen unterworfen ist[2].

Wie wertet Teresa diese Gnade? Entscheidend sind ihre Ausführungen in der „Seelenburg“, wo sie mit einem festen Maßstabe, dem Erlebnis der „siebenten Wohnung“, an alle früheren Erfahrungen herantritt. Nachdem sie in VI, 4 das Verzückungsgebet, in VI, 6 den „Jubel“ beschrieben hat, schreibt sie in VI, 8 in Bezug auf die intellektuellen Visionen: „Obwohl ich einige der vorerwähnten Gnaden für größer halte als diese. . . . Sie hilft viel zu den oben erwähnten Gnaden, weil die Seele fast stets und ohne Unterlaß in wirklicher Liebe schwebt . . ., daher widerfahren ihr jene auch viel öfter“. Das visionäre Erleben bildet demnach den Vorhof für die Ekstase; es entzündet die Seele und erhebt sie zur Höhe des Verzückungsgebetes[3].

Dieses selbst trägt ekstatischen Charakter. In drei verschiedenen Schriften beschreibt Teresa seine Eigenart: in der Selbstbiographie (Kap. 18—22), in den „Gedanken von der Liebe Gottes“ (Kap. 6) und in der „Seelenburg“ (Wohnung VI, 4). Wir halten es für einen

1) vita, cap. 29, cf. auch cap. 38: die Erscheinung der abgeschiedenen Nonne.
2) vita, cap. 28, cf. Höffding, Erlebnis und Deutung, 1923, S. 66ff.
3) Verzückung nach solchen Visionen häufig: „Seelenburg“, VI, 9.

Mangel der bisherigen Darstellungen von Teresas Gebetsleben, daß sie sich ausschließlich an die Selbstbiographie halten. So schreibt Zöckler: „unter Zugrundelegung der ausführlichen Schilderung, die sie selbst in Kap. 10—22 ihrer Selbstbiographie davon gegeben hat“[1], ähnlich Bechmann: „und vor allem in ihrer Selbstbiographie“[2]. So lange man freilich dem Urteile Wilkens' über die „Seelenburg“ zustimmt: „ohne neue Aufschlüsse“[3], kann man so verfahren. Schon ein flüchtiger Blick in dies tiefsinnige Alterswerk Teresas könnte uns indes eines Besseren belehren, sagt sie doch gleich im Eingang von sich, „daß ich etliche Dinge damals nicht so verstanden habe wie jetzt, besonders von den schwereren Punkten“[4], und an einer anderen Stelle führt sie aus: „Dort (in der Selbstbiographie) habe ich geschrieben, so viel und so weit ich damals verstanden habe — und sind seitdem gegen 14 Jahre verflossen —; ich glaube jetzt etwas mehr Licht und Kenntnis in den Gnaden zu haben, die Gott einigen Seelen zu erteilen pflegt“[5]. Sie bemerkt jetzt zwischen den vier Stufen des inneren Gebets feinere Übergangsstadien[6]; sie erfaßt die Eigenart bestimmter Zustände genauer und läßt sie nicht mehr wie früher in anderen untergehen[7]; sie differenziert mit geschärftem psychologischen Blick in 11 Kapiteln ihre ekstatischen Erlebnisse und tritt, wie bereits erwähnt, mit einem festen Wertmaßstab an sie heran[8]. Ihr früheres Wort: „Ja so gut geübt muß die Seele sein, daß sie auf den höchsten Gipfel des Gebetes gelangt sein muß, um solches zu verstehen“[9] — findet erst in der „Seelenburg“ seine

1) Zöckler, S. 81.

2) Bechmann, S. 67. In Wirklichkeit wird die „Seelenburg“ ignoriert, was eine Prüfung der Anmerkungen 124—182 (S. 99f.) bestätigt.

3) C. A. Wilkens, Zur Geschichte der spanischen Mystik. Teresa de Jesus (in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862), S. 172.

4) „Seelenburg“, I, 2. 5) „Seelenburg“, IV, 1.

6) Z. B. das „Gebet der Versammlung“, was nicht, wie Zöckler, S. 82 anzunehmen scheint, mit dem Gebet der Ruhe identisch ist, sondern dieses als Bindeglied zwischen Stufe I und II vorbereitet („Weg der Vollkommenheit“, Kap. 28 und „Seelenburg“, IV, 3).

7) cf. die Behandlung des „Jubels“ in „Gedanken von der Liebe Gottes“, Kap. 7 und „Seelenburg“, VI, 6.

8) Z. B. die verschiedene Beurteilung der „großen Pein“ in vita, cap. 20 und „Seelenburg“, VI, 11.

9) vita, cap. 14.

Erfüllung. Unsere Aufgabe besteht darin, unter Zugrundelegen aller Quellen, jedoch mit Bevorzugung der „Seelenburg", das ekstatische Erleben Teresas in seiner Mannigfaltigkeit zu charakterisieren und in seiner fortschreitenden Bedeutung zu ordnen. Dabei muß man eine Schwierigkeit im Auge behalten, die sich aus der schriftstellerischen Manier Teresas ergibt. Höffding[1] wie Bechmann[2] sehen in der „Seelenburg" eine „systematische" Darstellung von Teresas Innenleben. Eine solche zu liefern, war ihrer impulsiven Art, die sich ganz dem Augenblicke hingab, unmöglich, und sie hat diesen Mangel selbst lebhaft empfunden. Zwar zeigt die „Seelenburg" im Vergleich zu anderen Schriften eine größere Geschlossenheit und Abrundung. Aber was Teresa im Eingang zum „Weg der Vollkommenheit" sagte: „Weil ich selbst nicht weiß, was ich sagen soll, darum kann ich es auch nicht ordentlich vorbringen, weshalb ich es für besser halte, es ohne Ordnung vorzubringen", das wiederholte sie in der „Seelenburg": „Ich werde es nicht in der Ordnung erzählen, wie es sich nacheinander zuträgt, sondern wie es mir einfällt und in den Sinn kommt"[3]. Diese Worte sind um so mehr zu beachten, weil sie die Serie von Kapiteln eröffnen, die sich mit den ekstatischen Erlebnissen unserer Mystikerin beschäftigen.

Die unterste Stufe nehmen der „Flug des Geistes" und die „Liebesantriebe" ein. Das sieht man bei ersterem daran, daß die Vernunft noch bei sich selber ist[4], was eine Abwehr dieser Gnade ermöglicht. In einem Briefe an Rodericus Alvarez charakterisiert sie sie mit den kurzen Worten: „Der Flug des Geistes ist ein Ding, das ich nicht beschreiben kann. ... Es scheint, als entwische das Vöglein aus dem Elend dieses Fleisches" Es handelt sich um eine plötzliche, schnelle Bewegung der Seele, so daß der Geist gewaltsam in die Höhe gerissen wird wie ein Strohhalm von einem Riesen, wie ein Schiff von einer mächtigen Wasserwoge. In diesem plötzlichen Auftrieb stimmt das Erlebnis mit der „großen Pein" überein; während aber bei dieser eine vollkommene Isolierung von allem Irdischen eintritt, bleibt bei jenem der Zusammenhang mit der Seele gewahrt. Teresa erklärt sich dieses merkwürdige Phänomen mit

1) Höffding stellt die „Seelenburg" als „systematische" Darstellung der vita des öfteren gegenüber.

2) Bechmann, S. 67: „systematisch in der Schrift ‚die Seelenburg'."

3) „Seelenburg", VI, 1. 4) „Seelenburg", VI, 6.

Hilfe von Naturbeobachtungen: die Sonne sendet ihre Strahlen zur Erde, die trotzdem mit ihrem Ausgangspunkte verbunden sind, das Feuer wirft Flammen über sich hinaus, die doch zu ihm gehören. Daraus und aus der Möglichkeit eines Widerstehens ersieht man, daß es sich beim „Flug des Geistes“ nicht um eine ausgeprägte Ekstase handeln kann; einen ekstatoiden Charakter wird man diesem Erlebnis bei einem Vergleich mit der „großen Pein“ und hinsichtlich seiner Aufnahme in die VI. Wohnung der „Seelenburg“ nicht absprechen können.

Die „Liebesantriebe“ bedeuten einen Fortschritt auf das Ziel zu einer reinen Verzückung hin. Eine Abwehr dieser Gnade ist nicht mehr möglich und in den Begleiterscheinungen erkennt man die charakteristischen Merkmale der Ekstase: der völlig empfindungslose Körper, der einen Blutverlust nicht merkt, die Steifheit der Glieder, das Umsinken, die Unmöglichkeit des Sprechens[1] usw. Daß wir aber auch bei diesem Erlebnis noch von einer ausgesprochenen Ekstase entfernt sind, zeigt ein Doppeltes. Zunächst der Zeitpunkt seines Auftretens. In den Schlußworten von Kap. 29 ihrer Selbstbiographie weist Teresa ausdrücklich darauf hin, daß es ihr vor den Verzückungen und vor der „großen Pein“ zuteil geworden sei, eine Bemerkung, die mit den Endausführungen des bereits erwähnten Briefes an Rodericus Alvarez übereinstimmt. Die „Liebesantriebe“ bilden also ein Bindeglied zwischen Staffel III, dem Gebet der Vereinigung, und Staffel IV, dem Gebet der Verzückung. Diese Einsicht wird durch die unsystematische Anlage der vita erschwert, bespricht doch Teresa die „Liebesantriebe“ erst in Kap. 29, während sie die zeitlich später liegenden Verzückungen bereits in Kap. 18—22 beschreibt. Durch die kurze chronologische Angabe in Kap. 29 und das Hinzuziehen der „Seelenburg“ wird sie indes gesichert; denn aus VI, 2 gewinnen wir einen wertvollen Aufschluß über die innere Verfassung des Mystikers bei diesem Erlebnis: „hier sind alle Sinne und Kräfte ohne Vertiefung und Verzückung“, d. h. die Intensität der Vertiefung, das völlige Abgestorbensein ist noch nicht eingetreten, wenn auch weiter fortgeschritten als im Gebet der Vereinigung. Das ist der zweite Grund, der uns dazu veranlaßt, die „Liebesantriebe“ als eine Vorstufe zur Verzückung zu werten.

1) „Gedanken von der Liebe Gottes“, Kap. 7.

Die Eigenart dieses Zustandes[1] besteht darin, daß plötzlich wie ein Blitz oder Donnerschlag an die Seele der Ruf Gottes ergeht. Sie fühlt sich in Liebe verwundet, gleichsam in das göttliche Feuer geworfen; ein Funke setzt ihre Seele in Brand. Sie glaubt, ein glühender Pfeil dringe in ihr Inneres und drücke sich ihr etlichemal ins Herz, so daß es ganz in Liebe entzündet ist. Ein süßer Schmerz durchdringt dabei ihren ganzen Körper, eine Mischung von Pein und Wonne. Es wallt in ihrer Seele auf und ab, wie das Quellwasser den Sand in die Höhe schleudert; selbst ganz trunken von dieser Liebe verlangt sie, daß auch andere an ihr teilnehmen[2]. In der „Lebendigen Liebesflamme“ hat Johann vom Kreuz diesen ekstatischen Zustand noch klarer beschrieben als seine geistliche Mutter:

„Es kann geschehen, daß die von Liebe ... entflammte Seele einen Seraph mit einem ganz entzündeten, wohlgestrichenen Liebespfeil in sich eindringen fühlt, wobei jene entzündete Kohle oder richtiger gesprochen, jene Flamme sie in erhabener Weise brennend durchdringt. Während die Seele von diesem Brande durchdrungen wird, lodert die Flamme auf und steigt plötzlich mit Gewalt in die Höhe, wie die Flamme und das Feuer in einem stark geheizten Ofen. ... Da fühlt dann die Seele in dieser Wunde eine Wonne über alle Beschreibung. ... Sie fühlt es, wie die Liebe so sehr wächst, überhand nimmt und sich vervollkommnet, daß Meere der Liebe in ihr zu sein scheinen, die alles überströmen.“[3]

Aus der „Seelenburg“ erfahren wir, daß Teresa einige Jahre hindurch diese heftigen „Liebesantriebe“ erfahren hat; sie haben aufgehört, als durch die „große Pein“, die mit jenen manche Ähnlichkeit aufweist, ihr Innenleben eine ungeahnte Steigerung erfuhr[4].

Waren der „Flug des Geistes“ und die „Liebesantriebe“ Zustände, die fast ekstatischen Charakter trugen, so haben wir in der Verzückung, die Teresa in der vierten Gebetsstaffel beschreibt, ein ausgesprochen ekstatisches Erlebnis vor uns. Wir sind in der Lage, die Zeit seines Auftretens zu bestimmen. Als terminus post quem haben die Verhandlungen mit ihren Beicht-

---

1) Als Quellen dienen: vita, cap. 29; „Gedanken“, cap. 6f. und „Seelenburg“, VI, 2.

2) vita, cap. 30.

3) „Lebendige Liebesflamme“, zu Strophe II, Vers 2.

4) vita, cap. 20: „Jetzt widerfährt mir zwar zuweilen auch dergleichen, meistenteils aber empfinde ich diese Pein.“

vätern Padranos und Franz von Borgia zu gelten. Diese fanden im 20. Jahre ihres Betens statt, als sie schon auf das innere Gebet verzichten wollte [1], was auf das Jahr 1555 führt [2]. Den terminus ante quem gewinnen wir aus Kap. 27 der vita: „Nachdem zwei Jahre verlaufen (nämlich nach Eintreten der Verzückung) . . . hat sich dieses zugetragen. . . .“ Teresa erzählt das Eintreten der konstanten Christusvision, das im Jahre 1557 erfolgt sein muß, wie sich aus vita, cap. 29 ergibt [3]. Unmittelbar auf die Zeit innerer Verzweiflung, als Teresa gewaltsam den göttlichen Gnadenerweisen widerstrebte, also noch im Jahre 1555, hat sie das erste ekstatische Erlebnis, als sie beim Beten des Hymnus „veni, creator spiritus“ in Verzückung gerät.

An drei Stellen ihrer Schriften beschreibt es Teresa: Selbstbiographie, Kap. 18—22; „Gedanken von der Liebe Gottes“, Kap. 6 und „Seelenburg“, VI, 4. Ein Vergleich zwischen vita, cap. 20 und „Seelenburg“ VI, 11 zeigt uns, daß vita, cap. 20 hier z. T. auszuscheiden hat, da die „große Pein“, wie weiter unten gezeigt werden soll, ein besonderes Erlebnis für sich ist. Bei der Schilderung der Verzückung, die Teresa eine „Vermählung“ nennt [4], können wir uns kurz fassen, weil diese Form ihrer ekstatischen Erlebnisse ausschließlich und immer im Anschluß an ihre Selbstbiographie beschrieben ist, zuletzt von Bechmann [5], dessen Darstellung freilich manches Angreifbare enthält. So erklärt sich aus dem Nichtbenutzen der „Seelenburg“ das Vermischen der „großen Pein“ mit der Verzückung [6] und die Bezeichnung dieser Ekstase als des „Schlußsteines ihres Gebetes“ [7]. Nicht genügend beachtet ist ferner die an Digressionen reiche schriftstellerische Art Teresas, die oft nicht zusammenhängende Dinge miteinander verknüpft. Bechmann erwähnt die Anfechtungen, auf Grund deren Teresa ein Jahr lang vom betrachtenden Gebet abließ. Aus einer Bemerkung in Kap. 19 ihrer vita (vor 21 Jahren aufgehört zu beten) läßt sich hierfür das Jahr 1542 errechnen, was durch die Feststellung des Todesjahres

1) vita, cap 23.

2) Daß von 1535, dem Jahre der Profeß, ab zu rechnen ist, ergibt sich aus cap. 8: vor 28 Jahren begonnen zu beten. cf. S. 433, Anm. 1.

3) cf. S. 434, Anm. 6. 4) „Seelenburg“, VI, 4.

5) Bechmann, S. 77—82. 6) Bechmann, S. 80.

7) S. 79

ihres Vaters aus vita, cap. 7: 1543 bestätigt wird[1]. Da Teresa ihre erste Verzückung im Jahre 1555 erlebte, ist es unrichtig, wenn Bechmann schreibt: „Zunächst allerdings ist auf dieser Stufe der Ballast der Hemmungen, der Skrupel größer wie je zuvor.... Und wirklich, ein Jahr lang ließ sie ab von jedem betrachtenden Gebet.“[2] Irrig bezieht Bechmann den Einspruch der Beichtväter, daß Gott nur durch seine Gnade, nicht persönlich in der Seele anwesend sei, auf die Verzückung[3]; die Bedenken richteten sich gegen die konstante intellektuelle Christusvision. Deswegen soll sie ihr auch widerstreben, ja zum Schutz das Kreuz schlagen, da es sich nur um teuflisches Blendwerk handle, und noch in der „Seelenburg“ spürt man den Nachhall dieser inneren Kämpfe: „Wenn ein Maler noch so böse wäre, so soll man darum nicht unterlassen, seinem Bilde die gebührende Achtung zu erweisen, wenn er nämlich Christus, unser höchstes Gut, abbildet.“[4] Der Verlauf und die Begleiterscheinungen dieser Ekstase sind von Bechmann richtig beschrieben worden: das völlige Erstorbensein gegenüber der Außenwelt, die Unempfindlichkeit gegen jeden Schmerz und die restlose Konzentration auf das Übersinnliche. Die Seele verliert ihr Eigensein, zergeht, um besser in Gott eindringen zu können, wie Wolkendünste von der Sonne aufgesogen werden. In einem Augenblick eint sich der Geist, der obere Seelenteil, mit Gott, so daß aus zwei verschiedenen Dingen ein Ding wird[5], so daß der menschliche Wille im Göttlichen eine unbegrenzte Freiheit uud Ausdehnung gewinnt wie ein Fluß, der nach seiner Mündung ins Meer dessen Bewegung annimmt[6]. Diese höchste Vereinigung aller drei Seelenkräfte dauert nur verhältnismäßig kurze Zeit; dann lösen sich Gedächtnis und Verstand aus dieser Umklammerung, sind aber immer noch wie unsinnig und betört[7]. In der Auffassung des ekstatischen

1) Im Beginn ihrer Krankheit, also ungefähr im Jahre 1537, gewinnt sie ihren Vater für das fromme Leben, in 5—6 Jahren macht er große Fortschritte, während bei ihr die Welt immer mehr die Oberhand bekam. Bald darauf stirbt er. Da Teresa nach seinem Tode sofort wieder mit dem inneren Gebet beginnt, stützen sich die chronologischen Angaben in cap. 7 und 19 gegenseitig.

2) Bechmann, S. 78. 3) S. 79.

4) „Seelenburg“, VI, 9. 5) vita, cap. 18.

6) Vgl. die schönen Ausführungen der Madame Guyon: „Zwölf geistliche Gespräche“, übers. von N. Hoffmann, 1911, S. 171.

7) vita, cap. 40.

Erlebnisses selbst glaube ich von Bechmann abweichen zu müssen, weil jener Moment der Einigung nicht in „eisiger, erhabener Einsamkeit"[1] stattfindet, weil wir dabei mit nichten an „das heilige Nichts"[2] denken dürfen. Dem widerspricht schon die hohe Wertschätzung, deren sich das Hohelied bei Teresa erfreut. Ihm dankt sie ja die intuitive Erkenntnis, daß sie trotz aller Anfeindungen, trotz innerer Nöte und Zweifel auf dem rechten Wege sei. Sie kann auch im Anschluß an einige allegorisch ausgelegte Verse dieses Lieblingsbuches aller christlichen Mystik eine Übersicht über die Entfaltung ihres Gebetslebens geben[3]. Auf das Gebet der Verzückung weist der Vers: „Der König hat mich in den Weinkeller geführt und die Liebe in mir geordnet." Legt schon dieses ausgiebige Benutzen des Hohenliedes den Gedanken nahe, daß Teresa der Brautmystik nicht so ferne gestanden haben kann, wie Bechmann annimmt, so wird das noch mehr der Fall, wenn wir bedenken, daß Teresa in der „Seelenburg" die Verzückung eine „Vermählung" nennt[4], und daß sie sich des üblichen Bildes aller Brautmystiker bedient, indem sie in der Seele eine Braut sieht, die als ein armes Bauermädchen mit Gott, ihrem Geliebten, hochzeitet[5]. Liest man endlich den „Geistlichen Gesang" des Johann vom Kreuz, der im ganzen Aufbau eine gewisse Ähnlichkeit mit den „Gedanken von der Liebe Gottes" verrät und in Übereinstimmung mit Teresas „Seelenburg" die Verzückung mit einer „Vermählung" vergleicht[6], so erkennt man, daß der Unterschied zwischen diesen beiden so engverwandten Mystikern nur darin besteht, daß Teresa in dem fraglichen Punkte

1) Bechmann, S. 81.

2) S. 81.

3) In dem Traktat: „Gedanken von der Liebe Gottes". Mit den Bezeichnungen: süße Liebe (Kap. 4), standhafte Liebe (Kap. 5), starke Liebe (Kap. 6), Gipfel der Liebe (Kap. 7) deutet sie selbst die allmähliche Steigerung von Gebetsstaffel I—IV und von der Verzückung zur Liebestat an. Zöcklers Meinung, Teresa lege die angeführten Verse so aus, „daß sie dieselben auf ihre höchste Stufe des Gebetslebens, auf die Vermählung der entzückten Seele mit dem dreieinigen Gott (die 7. Wohnung der „Seelenburg") bezieht" (S. 296), halten wir deshalb für irrig. Damit fällt auch Zöcklers chronologischer Ansatz: 1577/78 (S. 296).

4) „Seelenburg", VI, 4.

5) „Gedanken von der Liebe Gottes", Kap. 3.

6) „Geistlicher Gesang", zu Strophe 22. Die weitgehende Übereinstimmung zwischen Teresa und Johann macht gerade diese Stelle deutlich, vgl. S. 449.

ihrer Natur gemäß eine größere Zurückhaltung übt als ihr selbst vor Bedenklichkeiten im Ausdruck und Bild nicht zurückschreckender geistlicher Freund. Das ekstatische Erlebnis der Verzückung ist für Teresa also nicht ein „heiliges Nichts“, kein „eisiger“ Moment, sondern ein von größter innerer Wonne erfüllter, wo die Seele in Gott ruhend ihren künftigen Zustand auf Augenblicke vorweg nimmt. Man kann mit Bechmann auch nicht sagen: „vollkommen bildlos ist dieser Zustand“[1]; denn schon nach wenigen Minuten stellen sich Visionen ein, die der Seele himmlische Nahrung geben. Man lese nur, um ein Beispiel anzuführen, den Verlauf einer Ekstase, die Teresa wahrscheinlich Pfingsten 1559 erlebte, und die durch die Vision der Taube gekrönt wurde[2].

Aus der „Seelenburg“ lernen wir zwei weitere ekstatische Gnaden kennen: das „verstandesmäßige Gesicht“ und den „Jubel“, deren Gewinn in die Zeit von 1555—1560 fällt, d. h. zwischen die Verzückung und die „große Pein“. Das „verstandesmäßige Gesicht“[3] ist von der intellektuellen wie von der imaginativen Vision zu unterscheiden, insofern die Seele hier eben nichts sieht, sondern ihr nur eine geheime Erkenntnis aufblitzt — Unterschiede, die sich schwer in Worte fassen lassen, zumal Teresa an dieser Stelle selbst sehr kurz ist. Sie gewinnt ein plötzliches Verständnis für irgendeine göttliche Wahrheit, wie Gott z. B. alles in sich beschließt, wie er als Dreieiniger zu denken ist usw., für eine Wahrheit, die ihr vorher trotz alles Grübelns verborgen war, oder an die sie bislang überhaupt noch nicht gedacht hatte. Es handelt sich also um eine in der Ekstase gewonnene intuitive Erkenntnis, die an Klarheit sich mit jeder logisch-wissenschaftlichen messen kann. Johann vom Kreuz hat im „Aufstieg zum Berge Karmel“ diesen Zustand deutlicher beschrieben als Teresa:

„Diese Erkenntnisse betreffen geradezu Gott selber. Man wird in erhabenster Weise irgendeine seiner Eigenschaften gewahr, bald seiner Allmacht, bald seiner Stärke, bald seiner Güte und Lieblichkeit, und so oft man solches wahrnimmt, prägt es sich der Seele ein. ... Diese erhabenen, liebeseligen Erkenntnisse kann nur jene Seele haben, die zur Einigung mit Gott gelangt, denn sie sind die Einigung selbst“[4].

---

1) Bechmann, S. 81. 2) vita, cap. 38. 3) „Seelenburg“, VI, 10.

4) „Aufstieg zum Berge Karmel“, II, 26. Vgl. auch die Erklärung der Worte: ‚ihr Feuerlampen“ in Strophe 3 der „Lebendigen Liebesflamme“. Unter den „Lampen“ versteht Johann die erhabenen Erkenntnisse.

Verbunden mit einem wunderbaren Gebet erfährt die Seele zuweilen die Gnade des „Jubels" und inneren Frohlockens. Teresa sieht hierin die höchste Vereinigung der Seelenkräfte und unterscheidet diesen Zustand von der Verzückung dadurch, daß jene nicht entschlafen sind, sondern die Freiheit besitzen, diese Freude zu genießen. Ein innerer Friede erfüllt die Seele, gewaltig ist der Antrieb zum Preise Gottes: „Es ist der Seele zumute wie einem, der viel getrunken hat, doch nicht so viel, daß er von Sinnen wäre"[1]. Sie kann nicht schweigen; es geht ihr wie Franz von Assisi, der als Herold Gottes auf offenem Felde mit lauter Stimme rief, oder wie Petrus von Alcantara, den die Leute ob dieser törichten Trunkenheit für verrückt erklärten[2].

Teresa unterscheidet beide Erlebnisse von der Verzückung. Denn im „verstandesmäßigen Gesicht" wie im „Jubel" herrscht eine durch nichts getrübte freudige Stimmung, während der Zustand der Verzückung durch eine Mischung von Freude und Leid charakterisiert ist. Tritt hier eine völlige Ausschaltung des Bewußtseins ein, so ist dort gerade das Gegenteil der Fall — sicher beim Jubel, vielleicht auch (wenigstens zum Teil) beim „verstandesmäßigen Gesicht" —, ohne daß beide Erlebnisse deswegen aufhörten Ekstasen zu sein. Ob sie Teresa höher wertet als die Verzückung, wage ich nicht zu entscheiden, zumal sie sich selbst nicht ausdrücklich darüber geäußert hat; daß sie zu den höchsten Gnaden gehören, ist zweifellos und wird auch durch einen Vergleich mit den hier deutlicheren Ausführungen Johanns vom Kreuz bestätigt.

Eine Steigerung über die Verzückung bedeutet jedenfalls die sogenannte „große Pein", die Teresa in Kap. 20 ihrer Selbstbiographie und in Kap. VI, 11 der „Seelenburg" beschreibt. Die Darstellungen von Zöckler[3] und Bechmann[4] vermischen sie mit der Verzückung, obwohl Teresa ausdrücklich versichert, sie sei „mehr als eine Verzückung"[5], und trotz ihrer Bemerkung in der „Seelenburg", die „große Pein" werde der Seele durch eine Ver-

1) „Seelenburg", VI, 6.

2) Vgl. für diese Stimmung Johann vom Kreuz: „Lebendige Liebesflamme", III, 1 und „Geistlicher Gesang", zu Strophe 39 (die Erklärung der Worte: „der Nachtigallen Freudensang").

3) Zöckler, S. 85. 4) Bechmann, S. 80.

5) vita, cap. 20.



zückung genommen[1]. In Kap. 29 ihrer vita erzählt sie, daß der Herr sie seit drei Jahren auf einem anderen Wege führe, nachdem sie $3\frac{1}{2}$ Jahre lang die konstante Christusvision gehabt habe. Ein Vergleich mit einigen anderen Stellen der Selbstbiographie macht es wahrscheinlich, daß sie mit dieser Andeutung die „große Pein“ meint:

„Das ist zu beachten, daß dies (die „große Pein“) mir jetzt zuletzt widerfahren ist nach all den Erscheinungen und Offenbarungen und nachdem mir der Herr im Gebet sehr große Ergötzlichkeiten und Tröstungen erteilt hat. Jetzt widerfährt mir zuweilen auch dergleichen, meistenteils aber empfinde ich diese Pein. ... Sie ist bald größer, bald kleiner“[2].

Wiederholt betont Teresa in Kap. 20 der vita, daß dies der Stand sei, in dem Gott ihre Seele jetzt erhalte, in Kap. 11 sagt sie, daß Gott sie durch innere Tröstungen geführt habe, damit sie „etliche Beschwerlichkeiten“ ertragen könne, die ihr der Herr jetzt sende, und in Kap. 29 weist sie darauf hin, daß die „große Pein“ erst nach den Liebesantrieben und den großen Verzückungen gekommen sei. All' diese Angaben stimmen mit einer Bemerkung in der „Seelenburg“ völlig überein: „Diese große Pein ... pflegt zu kommen, wenn man schon in die siebente Wohnung eingehen will“[3]. Seit 1560 hatte Teresa also dieses ekstatische Erlebnis, dessen Eigenart man erkennt, wenn man es mit früheren Gnaden vergleicht. Als sie im Jahre 1563 ihr Leben beschrieb, erfuhr sie es häufig, und erst am Schluß ihres Daseins verlor es sich, um der „siebenten Wohnung“ Platz zu machen.

Die „große Pein“ hat eine gewisse Verwandtschaft mit den „Liebesantrieben“. Teresa selbst setzt beide in Beziehung zueinander[4]. Dort wie hier fühlt sich nämlich die Seele im innersten Grunde von einem glühenden Pfeile getroffen[5], was ihr eine süße Pein bereitet, die sie gern leiden möchte, nur daß hier alles gesteigert ist. Hinsichtlich des Entstehens der „großen Pein“ ist bereits auf die Ähnlichkeit mit dem „Flug des Geistes“ hingewiesen. Beide Erlebnisse beginnen damit, daß die Seele von einem heftigen Verlangen erfüllt ist, sich hoch über alles erhebt und gleichsam in der Luft schwebt, zwischen Himmel und Erde. Nur ist bei der „großen Pein“ die Isolierung eine viel vollkommenere, jeder Zu-

1) „Seelenburg“, VI, 11. 2) vita, cap. 20.
3) „Seelenburg“, VI, 2. 4) vita, cap. 29. 5) „Seelenburg“, VI, 11.

sammenhang mit dem Irdischen ist zerrissen, weil es in Staub und Asche zerfällt. Wie in der Verzückung sind hier alle Seelenkräfte sofort gebunden; im Unterschiede zu ihr fehlt hier jedes Gefühl der Wonne und Freude, man empfindet nur Pein[1]. Der Gegensatz zum „Jubel“ ist ein vollkommener, weil sich die Seele in der „großen Pein“ von Gott verlassen sieht, vom Himmel keinen Trost empfängt, von der Erde keinen will. In dieser Marter, die Teresa mit den Todesängsten vergleicht, fühlt sie sich wie der Apostel der Welt gekreuzigt und bezieht Psalm 102, 8 auf ihre Lage: „Ich wache und bin wie ein einsamer Vogel auf dem Dach“[2]. Dieser Zustand währt in der Regel 3—4 Stunden, zuweilen auch nur $\frac{1}{4}$ Stunde, und macht sie für die nächsten zwei oder drei Tage zu jeder Arbeit untauglich, da sie an allen Gliedern wie zerschlagen ist. Die Begleiterscheinungen sind die bei einer Ekstase üblichen. Es ist ein Weg des Kreuzes, aber gerade deswegen will Teresa ihn gehen und nicht mit all' den bisher empfangenen Tröstungen vertauschen. Hatte sie in der Selbstbiographie diese Pein noch ganz allgemein als irdisches Fegfeuer bezeichnet, so gaben ihr die letzten inneren Erfahrungen des Alters auch hierfür einen Maßstab: „die große Pein“ ist das Fegfeuer für die, welche in die „siebente Wohnung“ eingehen wollen[3].

Diese bedeutet den Schlußstein ihrer ekstatischen Erlebnisse, die völlige Einigung mit Gott. „Seliger Zustand, seliges Leben, glückliche Seele, die dahin gelangt“, jubelt Johann vom Kreuz in seinem „Geistlichen Gesang“[4]; ist hier doch jeder Wunsch erfüllt. Der

1) Aber auch dies Empfinden der Pein verursacht eine geheime Freude.

2) Zöckler, S. 85: „Es ist, als ob die Seele ..., nachdem (!) sie lange wie ein einsamer Sperling auf dem Dache gesessen (Psalm 102, 8), auf einmal mit Riesenkraft in die Lüfte erhoben und auf Adlersfittichen gen Himmel entführt würde; als ob der Leib keineswegs hinter ihr zurückbleibe, als ob vielmehr auch er an jenem erhabenen Fluge des Geistes Anteil nähme.“ — Zöckler hat zwei völlig verschiedene innere Erlebnisse, von denen Teresa in Kap. 20 der vita berichtet, zusammengeworfen und in ihrer zeitlichen Reihenfolge umgekehrt. Die Levitation des Körpers ist eine Begleiterscheinung der Verzückung und wurde ihr nach Kap. 20 im Jahre 1563 nicht mehr zuteil; die „große Pein“ dagegen — Psalm 102, 8 — war der Zustand, in dem sie sich bei der Niederschrift ihrer vita befand. Die Levitation des Körpers stellte sich erst später wieder ein (1571 bis 1574).

3) „Seelenburg“, VI, 11.

4) „Geistlicher Gesang“, zu Strophe 28.

Geist der Seele ist jetzt ein Ding mit Gott und nicht von ihm zu unterscheiden. Wie Regen vom Himmel in einen Brunnen fällt, so daß man irdisches und himmlisches Wasser nicht mehr trennen kann, wie ein Bach sich mit dem Wasser des Meeres mischt, so hier Gott mit der Seele[1]. Daher stirbt hier der Seidenschmetterling voll höchster Wonne. Ein Dreifaches ist für die Charakteristik dieses Zustandes von Bedeutung. Zunächst das Überwinden des ständigen Schwankens zwischen mystischer Freude und Seelennacht. Möglich ist jetzt höchstens eine unbedeutende Intensitätsminderung[2], weil der Mensch sich nicht dauernd in diesen letzten Höhen aufhalten kann; aber die Seele ruht still wie der höchste Himmel. Sehr richtig und schön sind die von Höffding bestrittenen Ausführungen von Delacroix: „Wir sehen die hl. Teresa die siebente Wohnung, diesen letzten und definitiven Zustand, eine Synthese der vorhergehenden erreichen. Er ist ein Äquivalent für die Ekstase, indem er über die ganze Seele und das ganze Leben das ausbreitet, was die Ekstase in einem ewigen Augenblick gesammelt hatte, der sozusagen hoch über dem Leben gelebt wurde. Die siebente Wohnung ist die Apotheose des Lebens“[3]. Aus diesem dauernden Zustand erklärt sich die zweite charakteristische Eigenschaft der „siebenten Wohnung“: die Vereinigung von Tat und Beschaulichkeit. Während die übrigen Seelenkräfte oft Kampf und Streit haben, bisweilen Widerwärtigkeiten empfinden, ruht ihr Geist still im Zentrum, ohne seinen Frieden zu verlieren „Glaubt mir darum, Maria und Martha müssen beisammen sein, wenn man den Herrn beherbergen und stets bei sich haben will“[4]. Die Eigenart dieses Erlebnisses unterscheidet sich hier von der aller bisher besprochenen. Bei diesen war ja gerade die restlose Konzentration auf das Übersinnliche bedeutsam, die zu einer Ausschaltung aller seelischen Funktionen führte, weil nur die volle Abkehr vom Ich das Zustandekommen eines „ewigen Augenblicks“ ermöglichte. Hier dagegen genießt die Seele dauernd die Früchte eines „ewigen

1) „Seelenburg“, VII, 2.

2) Teresa deutet das durch ihr Bild von den heruntergelassenen Fensterläden an, die zwar die Helligkeit im Zimmer etwas mindern, ohne jedoch damit die n diesem befindlichen Gegenstände unkenntlich zu machen.

3) Bulletin de la Société Française de Philosophie, 26. Oktober 1905 („Le développement des états mystiques chez Sainte Térèse), bei Höffding, S. 76.

4) „Seelenburg“, VII, 4.

Augenblicks", ohne sich dabei in ihrem sonstigen Leben stören zu lassen. Bedeutet das gegen früher einen Rückschritt, oder — wenn man die Ekstasen als den Gipfelpunkt ihrer inneren Entwicklung ansieht — trägt das Erlebnis der „siebenten Wohnung" ekstatischen Charakter? Delacroix bejaht die letzte Frage und verneint die erste, Zöckler sieht ebenfalls in der „siebenten Wohnung" „die höchste Stufe des Gebetslebens"[1], Bechmann, der die „Seelenburg" ignoriert, erwähnt in seinem Abschnitt über „das Gebet Teresas" die „siebente Wohnung" überhaupt mit keinem Wort und sieht in der Verzückung den „Schlußstein ihres Gebetes"[2]. Höffding kommt in seinem Buch „Erlebnis und Deutung" zu einem genau entgegengesetzten Resultat wie Delacroix, indem er in der „siebenten Wohnung" einen „Abstieg" zu erkennen glaubt[3]. Auf den ersten Blick scheint manches für Höffding zu sprechen. Die großen Verzückungen und Liebesantriebe haben aufgehört, das Ergebnis einer Entwicklung, die wir schon seit der Gründung des St. Joseph-Klosters in Avila (25. August 1562) beobachten können, nämlich die Abnahme ihrer inneren Erlebnisse an Heftigkeit[4]. Aber Teresa empfindet das nicht als Rückschritt, in den sie sich mit Resignation ergeben müsse; sie empfindet es als eine Gnade: „Dies Aufhören der Verzückungen, wovon ich rede, muß verstanden werden hinsichtlich der äußeren Zeichen und Wirkungen, daß man nämlich die Empfindlichkeit der Sinne und die natürliche Wärme verliere. ... Die Verzückungen selber aber hören nicht auf, weil das Innerliche zunimmt."[5] Sie steigern sich vielmehr, denn die Erscheinungen der „siebenten Wohnung" können mit nichts verglichen werden[6]. Und wie wenig Teresa in ihr einen Abstieg sieht, zeigen ihre Aus-

1) Zöckler, S. 296. 2) Bechmann, S. 79.

3) Die Ekstasen hören „in ihren alten Tagen" (S. 78) auf, „hier herrscht eine ruhige und versöhnte Alterstimmung" (S. 79), „voll Friede und Resignation" (S. 79), wobei sie „mit Wehmut an die Zeit der großen Erlebnisse denkt" (S. 79).

4) Von den drei Graden der siccitas, die Teresa in cap. 30 ihrer vita beschreibt, erleidet sie den intensivsten, die Verbindung größter innerer und äußerer Schmerzen bei völliger Unfähigkeit zum Guten, im Jahre 1563 nicht mehr so häufig wie früher (vita, cap. 30; vgl. cap. 38). Aus vita, cap. 20 ergibt sich, daß ihr die stürmischen Verzückungen, die sie in aller Öffentlichkeit überfielen und während derer ihr Körper emporschwebte, ebenfalls nicht mehr widerfuhren.

5) „Seelenburg", VII, 3. 6) „Seelenburg", VI, 9.



führungen über das Verhältnis von „großer Pein“ und „siebenter Wohnung“:

„Recht und billig ist es, daß viel auch viel koste; und besonders, wenn die Seele dadurch soll gereinigt werden, um in die siebente Wohnung einzugehen, wie die, welche in den Himmel eingehen sollen, vorher in dem Fegefeuer gereinigt werden.“[1]

Johann vom Kreuz stimmt auch hier mit seiner geistlichen Mutter völlig überein. Er unterscheidet wie sie zwischen einer „geistigen Vermählung“ (Teresas VI. Wohnung) und einer „geistigen Ehe“ (Teresas VII. Wohnung), von denen letztere „ohne Vergleich vornehmer“ und „der höchste Stand ist, zu dem man in diesem gegenwärtigen Leben gelangen kann“[2]. Wie Teresa behauptet er den ekstatischen Charakter dieses Erlebnisses, obgleich sich die sonst üblichen Begleiterscheinungen hier nicht einstellen. Nachdem er im „Geistlichen Gesang“ von den heftigen Verzückungen gesprochen hat, bei denen der Leib ohne Gefühl bleibt, keinen Schmerz empfindet usw., fährt er fort:

„Diejenigen, welche die Vollkommenheit schon erreicht haben, empfangen alle Mitteilungen in Frieden und in süßer Liebe, und es hören jene Verzückungen auf, welche nur Mitteilungen waren, die zu diesen hier vorbereiten sollten.“[3]

Das ekstatische Element verschwindet also nicht, es wird nur zur Höhe der „siebenten Wohnung“ emporgehoben und dem Zustande des stillen Friedens angepaßt[4].

Wir haben versucht, im Anschluß an Teresas Schriften ein Bild von ihrem ekstatischen Erleben zu zeichnen, indem wir es uns in seiner Mannigfaltigkeit und in seiner Entwicklung[5] vor Augen führten

1) „Seelenburg“, VI, 11.

2) „Geistlicher Gesang“, zu Strophe 22.

3) „Geistlicher Gesang“, zu Strophe 13.

4) Höffding hat sich vielleicht zu sehr von seiner Deutung der modernen Mystikerin Cécile beeinflussen lassen, er überschreibt ja auch Abschnitt 5 von cap. IV: „Céciles ‚... siebente Wohnung‘“ (S. 105—113). Bei ihr wurden allerdings die Ekstasen immer seltener, bis sie schließlich ganz ausblieben. „Es ging Teresa, wie ich zu zeigen gesucht habe, ähnlich“ (S. 110). „Céciles Mystik ist also ... nur eine vorübergehende Phase in ihrem geistigen Leben gewesen. Vielleicht ist es bei allen Mystikern so“ (S. 111). „Der Entwicklungsgang Céciles ist kein fortschreitender, ebensowenig wie der Teresas“ (S. 112), nein, „eine Dämpfung“ (S. 112).

5) Über „Terese de Jesus in ihrer inneren Entwicklung“ überhaupt vgl. meinen Aufsatz in Theol. Blätter 1926, S. 283 ff.

Nach einem fast 20 Jahre währenden Schwanken zwischen Gott und Welt erfolgte plötzlich, wenn auch nicht ganz unvorbereitet[1], im Jahre 1553 ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit verbunden mit einer gewaltigen Steigerung des Innenlebens. Teresa hat ein deutliches Empfinden für das Neue, das jetzt anhebt: „Was jetzt folgt, ist ein anderes neues Buch, ein anderes neues Leben, sage ich. Das Leben, das ich bisher geführt habe, ist mein Leben, in dem Leben aber, das ich seitdem geführt ..., hat Gott in mir gelebt"[2]. Die nächsten 10 Jahre sind charakterisiert durch leidenschaftliche Angriffe ob der Eigenart ihrer Frömmigkeit, durch heftige innere Zweifel, ob ein Gefäß göttlicher Gnade oder satanischen Truges, und durch sich förmlich überstürzende und stets sich steigernde visionär-ekstatische Erlebnisse. Sofort nach dem Durchbruch wird ihr, zunächst noch selten, das Gebet der Vereinigung zuteil, das visionäre Leben beginnt, die der Ekstase nahe kommenden Gnaden des „Geistesfluges" und der „Liebesantriebe" folgen. 1555 gerät sie zum erstenmal in den Zustand der Verzückung, von 1557—1560 hat sie die konstante Christusvision, die abgesehen von aller Bedeutung für ihre innere Entwicklung den Empfang hoher Gnaden erleichtert. Daraus erklärt sich zum Teil die erneute Steigerung des ekstatischen Erlebens: die heftigen Verzückungen, das „verstandesmäßige Gesicht" und der „Jubel". Mit 1560 beginnt eine neue Phase, in der die Ekstasen einen noch höheren Grad an Intensität gewinnen: die „große Pein", vor der alles übrige zurücktritt. Erst im hohen Alter wurde ihr das Erlebnis der „siebenten Wohnung" zuteil, das die im Jahre 1577 entstandene „Seelenburg" schildert. Mit der Ekstase verbindet sich die Vision, die teils jener vorangeht und ihr Eintreten erleichtert bzw. ermöglicht, teils unmittelbar auf den höchsten ekstatischen Augenblick folgt, teils aber auch in diesem selbst eintritt, was vielleicht bei dem schwer verständlichen „verstandesmäßigen Gesicht" der Fall ist, obwohl es sich hierbei eigentlich um keine Vision, sondern um eine intuitive Erkenntnis handelt, die geschaut wird.

---

1) Die Lektüre von Augustins confessiones (vita, cap. 9), das Gebet ohne das Konzentrationsmittel des Buches und das Gebet der Versammlung, das ein Bindeglied zwischen dem Gebet der Betrachtung und dem der Ruhe ist („Weg der Vollkommenheit", cap. 28; „Seelenburg", IV, 3); vgl. S. 436 Anm. 6.

2) vita, cap. 23.



Eine **Wertung** dieses visionär-ekstatischen Erlebens ist abhängig von der Beantwortung der Frage, ob es isoliert dasteht, oder ob es einen Einfluß auf die Gestaltung der mystischen Frömmigkeit ausgeübt hat. Leugnet man ihn, wie es z. B. Wilkens getan hat [1], so sieht man sich genötigt, zwischen einer „Frömmigkeit" und einer „plastischen Tätigkeit der Phantasie" [2] zu unterscheiden und das gesamte ekstatische Erleben als ein „phantastisches Element" [3], von „krankhafter Einseitigkeit" [4] hervorgerufen und der „religiösen Phantasie" [5] angehörig zu charakterisieren. So lautet ein Endurteil über Teresas Innenleben bei Wilkens sehr bezeichnend folgendermaßen: „Es zeugt für die Kraft ihrer Frömmigkeit, daß das hineinspielende phantastische Element sie nicht gehemmt hat." [6] Den Widerspruch Teresas gegen diesen Deutungsversuch glaubt Wilkens mit der Bemerkung abtun zu können, daß es auf einem „Irrtum" beruhe, wenn unsere Mystikerin die Bedeutung des visionär-ekstatischen Elementes für ihre innere Entwicklung so hoch veranschlage, eine Verlegenheitsauskunft, die um so eigenartiger wirkt, weil Teresa als eine scharfe Beobachterin psychologischer Zustände bewundert wird. Gibt man aber in Übereinstimmung mit Teresa und Johann vom Kreuz [7] eine Gestaltung der „Frömmigkeit" durch das visionär-ekstatische Erleben prinzipiell zu, so wäre es Aufgabe einer weiteren Untersuchung, Eigenart, Umfang und Grenzen dieser Gestaltung im einzelnen nachzuweisen. Das ist möglich, weil Teresa selbst hierfür bedeutsame Fingerzeige gibt [8], weil ein Vergleich zwischen der Steigerung der Ekstasen und der Entwicklung des sittlichen Lebens Übereinstimmungen zeigt und weil sich der Durchbruch von der Kontemplation zur Tat im Schatten dieser Erlebnisse vollzog. Ohne dem Resultat einer derartigen Abhandlung, wie ich sie plane, vorgreifen zu wollen, kann darauf doch schon jetzt hingewiesen werden, daß

1) Wilkens, S. 143.
2) Wilkens, S. 136.
3) Wilkens, S. 137.
4) Wilkens, S. 180.
5) Zöckler, S. 90.
6) Wilkens, S. 137.
7) Johann vom Kreuz: „Aufstieg zum Berge Karmel", II, 16; III, 12.
8) Vgl. z. B. das über die Wirkungen der Verzückung in vita, cap. 20 u. 21 Ausgeführte.

bei einem günstigen Ausfall das visionär-ekstatische Erleben Teresas anders gewertet werden müßte, als es Wilkens tut. Vielleicht bewahrheiten sich auch hier die schönen Worte, die Plotin über die Bedeutung der Ekstase findet, die zwar ein Augenblick hoch über dem gewöhnlichen Leben ist, aber doch mit ihm in unlöslicher Verbindung steht und es in entscheidendem Sinne beeinflußt und gestaltet: „Dort ruht die Seele aus, entrückt den Übeln, geflüchtet hinauf zum Orte, der frei ist vom Bösen. ... Dort ist das wahre Leben. Denn das Jetzt und das Dasein ohne Gott ist nur eine Spur von Leben, die jenes nachahmt, dort aber leben ist Erfüllung des Denkverstandes, in der Erfüllung erzeugt die Seele Götter in aller Ruhe durch die Berührung mit jenem, zeugt Schönheit, zeugt Gerechtigkeit, zeugt Tugend. Damit geht die Seele schwanger, die voll ist von Gott.... Wer es gesehen hat, weiß, was ich sage, daß die Seele ein anderes Leben erhält, wenn sie dann hinzutritt, ja wenn sie Fuß gefaßt hat und an ihm teil hat."[1]

Zum Aufkommen des Begriffs „Wesen des Christentums"

Von Heinrich Hoffmann, Bern

Der uns heute geläufige, ja für die theologische Arbeit grundlegende Begriff „Wesen des Christentums" ist in früheren Zeiten nicht gebraucht worden. Seiner Entstehungsgeschichte nachgehen, bedeutet mehr, als Wortgeschichte treiben: Es fallen dabei Lichter auf grundlegende Wandlungen der Christentumsauffassung. Troeltsch hat ausgeführt, daß der Begriff der Geschichtsphilosophie des Idealismus entstamme[2]. Mulert ist der Frage, wo der Ausdruck erstmalig nachweisbar sei, nachgegangen und hat als älteste ihm bekannte Stelle Schleiermachers berühmte Neujahrspredigt von 1807 genannt[3]. Es unterliegt kaum einem Zweifel,

1) Plotin, Enneaden, VI, 9, 9

2) Was heißt „Wesen des Christentums?" In: Gesammelte Schriften, 2. Bd., 1913, S. 386 ff.

3) ZKG. NF. 8, 1926, S. 117: Wann kam der Ausdruck „Das Wesen des Christentums" auf?



daß der Wesensbegriff, wie wir ihn heute gebrauchen, als Bezeichnung für ein in allen Einzelformen einer geschichtlichen Größe sich auswirkendes Prinzip dem deutschen Idealismus entstammt. Aber der Ausdruck „Wesen des Christentums“ läßt sich schon in der deutschen Aufklärungstheologie nachweisen. Ganz besonders häufig findet er sich in einer Sammelschrift, die durch Steinbarts „Reine Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums“ von 1778 hervorgerufen wurde, und die den Titel trägt: „Herrn Caspar Lavaters und eines Ungenannten Urteile über Steinbarts System des reinen Christentums. Mit vielen Zusätzen von Joh. Sal. Semler. Halle 1780“[1]. In den folgenden Ausführungen sollen nicht nur Nachweise für den Gebrauch des Begriffs beigebracht, sondern auch kurz die Zusammenhänge angedeutet werden, in denen der Begriff auftrat.

Steinbarts Glückseligkeitslehre des Christentums ist unter den neologischen Schriften der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts eine der radikalsten. Er entwarf eine philosophische Weisheitslehre zur Glückseligkeit und zeigte, daß das Christentum diesem philosophischen Ideale entspräche, wenn man nur sein eigentliches System von der historischen Einkleidung scheide. Die Entfernung vom ursprünglichen Christentum ist in dieser von ausgeprägtem Rationalismus, Optimismus und Eudämonismus beherrschten Schrift groß. Aber der Verfasser war sich dessen nicht bewußt; sondern er fühlte sich mit der „mit erhabener Simplizität vorgetragenen Religion Jesu“ im Einklang (Einleitung S. 2, 3, 7). Der Ausdruck „Wesen des Christentums“ kommt in der 1. Auflage der Steinbartschen Schrift nicht vor; wohl aber Begriffe, wie wesentlichste Lehren des Christentums (S. 79), das reine Christentum (S. 79) und gelegentlich auch einmal der Geist der Religion Jesu (S. 70) — der von schädlichen Beimischungen zu befreien sei. In den „Wichtigen Zusätzen zu seinem System“ von 1780 werden am Schlusse eine Anzahl von Grundlehren und Grundgesinnungen zusammengestellt und von ihnen gesagt: „Sie machen das Wesen und den Geist des Christentums aus“ (S. 87).

Gegen Steinbart schrieb Lavater und erklärte, dessen Glückseligkeitslehre sei keine Glückseligkeitslehre des Christentums, son-

1) Wir zitieren sie im Folgenden als „Sammelschrift“.

dern Deismus mit einiger christlicher Färbung (Sammelschrift, S. 8). „Die christliche Religion ist unter allen Religionen der Welt ein Individuum, wie die schweizerische Nation unter den Nationen der Erde“ (S. 15), sagte Lavater, dem der Individualitätsgedanke des deutschen Idealismus aufkeimte, und verlangte, daß nicht das Charakteristische und Eigentümliche des Christentums beseitigt werde. Ferner verlangte dieser fester als seine aufgeklärten Zeitgenossen in der Bibel verwurzelte Theologe, daß man sich an die Bibel halte, die er als christliche Urkunde bezeichnete. Steinbart aber habe ein anderes Christentum, als die Urkunde (S. 16 ff.). „Ich will lieber Deist sein“, als „die Urkunde des Christentums zugleich annehmen und das Wesentlichste und Eigentümlichste derselben verwerfen“ (S. 24), so schloß er. Den Ausdruck „Wesen des Christentums“ brauchte er nicht; wohl aber — wie wir eben sahen — den Ausdruck „Wesentlichstes und Eigentümlichstes des Christentums“. Auch der Ausdruck „Geist des Christentums“ kommt vor: „Nicht Unsterblichkeit überhaupt, sondern Unsterblichkeit durch die Vermittlung Christi“ sei „Geist des Christentums“ (S. 21).

Gegen Lavater schrieb ein ungenannter Schüler Semlers. Bei ihm kommt der Ausdruck „Wesen des Christentums“ viermal vor. Er führt als Lavaters Urteil über Steinbarts Buch unter anderem an: Steinbart täusche „durch eine Religion, der das Wesen des Christentums mangelt“ (Sammelschrift, S. 29) und „Das Wesen und der Kern des Christentums werde in Herrn Steinbarts System vermißt“ (S. 31). Der Semlerschüler tadelt dies Urteil Lavaters mit folgenden Worten: Der Kunstgriff, seinen Gegner dadurch verhaßt zu machen, „daß man etwas anderes Summe der Schrift, Wesen des Christentums zu sein annimmt, als er, ist nur zu bekannt und zu oft ausgeübt“ (S. 51) [NB!]. Das sachliche Hauptargument, das der Semlerschüler gegen Lavater geltend machte, ist die Überzeugung, daß die christliche Erkenntnis vervollkommnungsfähig sei und daß nur die Lehre, nicht aber die Geschichte ihrer Bekanntmachung und die Anschauungen über die Person Jesu für das Christentum wesentlich seien (besonders S. 45 f., 52, 65). In diesem Zusammenhang kommt noch einmal der Ausdruck „Wesen des Christentums“ vor: „Das Christentum ist außer demjenigen, was sein Wesen und das Charakteristische des-

selben heißen kann, in verschiedenen Zeiten und zufolge der Fassungskraft der verschiedenen Klassen der Menschen eines Wachstums seiner Vollkommenheit fähig“ (S. 52). In diesem Satze wird die Wandlungsfähigkeit des Christentums stark betont, aber ein unveränderliches Wesen als dem Wandel entnommen vorausgesetzt. Als verwandte Begriffe kommen Hauptgegenstand und Charakter des Christentums vor (S. 46). Lavaters Auffassung ist dem Semlerschüler nichts als eine subjektive Auffassung, für die Lavater unberechtigterweise allgemeine Zustimmung verlange. Daß sie dem ursprünglichen Christentum näher steht, als die Steinbarts, dafür hat der Semlerschüler keine Empfindung.

Semler selbst hat zu dem Büchlein Widmung, Vorrede und Zusätze beigesteuert, die mehr als die Hälfte seines Umfanges ausmachen. Dem einleuchtenden Satze Lavaters, daß die christliche Religion ein Individuum sei, wie die schweizerische Nation, stellt er den ebenso einleuchtenden Satz entgegen, daß das Charakteristische der Schweizer zur Zeit Cäsars nicht das Individualisierende der Schweizer aller Zeiten sei, sondern daß auch die mittleren und neueren Schweizer wirkliche Schweizer seien, auch wenn man das Charakteristische aus der Zeit Cäsars nicht mehr bei ihnen antrifft. Ebenso sei das apostolische Christentum nicht das Christentum überhaupt (Sammelschrift, S. 102f.). Semler gibt Lavater zu, daß das Christentum allerdings seinen Grund in der Urkunde habe; aber das Verständnis der Urkunde sei nicht eindeutig (S. 83f.). Auch Steinbarts System sei aus der Urkunde gezogen, nur anders, als das Lavaters (S. 86). Semler lehnt ab, daß zum Christentum alles das gehöre, was Lavater dazu rechnete. In diesem Zusammenhange gebraucht er mehrfach den Ausdruck „Wesen des Christentums“. Er bezeichnet es als eine Voraussetzung Lavaters, daß Vorstellungen der aus dem Judentum stammenden Urchristen „allesamt zu aller Zeit zu dem Wesen der christlichen Religion für alle Christen aller Zeiten gehören“, und lehnt diese Voraussetzung ab (S. 107). Er bestreitet, daß die lokalen Ideen der Judenchristen über Christus „zum Wesen des Christentums, das unser Christentum jetzt sein soll, gehören“ (S. 108). Er bestreitet Lavater das Recht, jemanden einen Deisten zu nennen, „weil er die äußerliche Kirchengesellschaft unterscheidet von dem Wesen des Christen-

tums“ (S. 121f.). Er macht geltend: „Lavater kann nicht beweisen, daß gerade das zum Wesen alles Christentums bei allen einzelnen Christen wirklich gehöre, was er für sich zum Wesen seines Christentums ganz recht rechnet“ (S. 123). Er ist überzeugt: „Das Wesen des Christentums haben alle Parteien; aber es macht die Lokalität einen starken Unterschied der Lehrer schon vom 1. Jahrhundert an“ (S. 149). Trotz dieses relativ häufigen Gebrauchs des Ausdrucks „Wesen des Christentums“ hat aber Semler für die Feststellung eines Kontinuums im Christentum kein Interesse; ja er lehnt aus seinem Prinzip völliger Freiheit und Verschiedenartigkeit der einzelnen Individuen heraus die Möglichkeit einer solchen Fixierung überhaupt ab: „Wo ist Ein oder das lautere Christentum?“ (S. 157). „Es ist nirgend schon in eine bleibende Form gegossen und hingestellt, daß es da stünde“ (S. 157). Die Annahme des Christentums behält „unaufhörliche subjektivische Ungleichheit und Verschiedenheit“ (S. 157). Semler verlangt für einen, der Christ sein will, nichts anderes, als daß die eigene Anschauung im Verkehr mit dem Neuen Testamente entsteht; wie man es deute und verwerte, bleibt frei: „Wer aus dem Neuen Testament die Grundsätze seiner Lehrvorstellung, seiner geistlichen Besserung, seiner praktischen Gemütsverfassung nach seinem Gewissen herleitet, ist und bleibt ein Christ“ (S. 88). Weil das auch Steinbart tue, dürfe ihm Lavater das Christentum nicht absprechen (S. 88). Darüber, daß Steinbart aus der Urkunde etwas herauslas, was ihrem Sinne stark entfremdet war, reflektierte Semler nicht. — Semler hat Lavater gegenüber zweifellos darin recht, daß — wie heutige Schweizer anders sind, als die zur Zeit Cäsars — so auch das heutige Christentum anders sein darf, als das Urchristentum. Aber damit ist das Recht der Lavaterschen Meinung, daß die christliche Religion eine durch bestimmte Merkmale charakterisierte Individualität sei, nicht widerlegt. Lavater hatte kein Auge für das Recht der Wandlung der Anschauungen, Semler kein Auge dafür, daß in allem Wandel ein Kontinuum erhalten bleiben müsse.

In der soeben behandelten Sammelschrift taucht der Ausdruck „Wesen des Christentums“ besonders häufig auf, und aus ihr sind die Gedankengänge, die zu seinem Gebrauche führten, besonders deutlich zu erkennen. Der Ausdruck ist aber schon früher nachweisbar. J. A. Ernesti berichtet 1762 in seiner Neuen Theolo-

gischen Bibliothek [1] über eine Predigt des Leipziger Crusius über das Thema „Von dem Wesentlichen in der Religion“ und bringt dabei die für unsere Frage interessante Notiz, man habe sonst die Begriffe notwendig und entbehrlich gebraucht; neuerdings aber seien dafür die Begriffe wesentlich und zufällig üblich, da man heutzutage angefangen habe, so viel vom Wesentlichen in der Religion zu reden und zu schreiben. In der Predigt von Crusius kommen nach Ernestis Bericht die Ausdrücke Wesen der Religion und Wesen des Christentums in dem Zusammenhange vor, daß gefragt wird, wieviel zum Wesen einer Religion und wieviel zum Wesen des Christentums gehört. Eine noch ältere Fundstelle für den Ausdruck ist A. F. W. Sack, Verteidigter Glaube der Christen, 6. Stück, 1749, wo gesagt wird, daß die Lehre von Gott dem Vater, dem Sohn und dem Geist „hauptsächlich zum Wesen der christlichen Religion gehöre und kein Mensch den Namen eines Christen mit Recht behaupten könne“, der nicht mit Aufrichtigkeit an sie glaube (S. 6 f.).

Früher noch und öfter als der Ausdruck „Wesen des Christentums“ findet sich der Ausdruck „Das Wesentliche des Christentums“. Das Wesentliche konnte durch Subtraktionsmethoden vom Unwesentlichen geschieden werden. Der Begriff Wesen greift tiefer: er erweckt den Anspruch, von innen her den Kern einer Sache zu erfassen. Ähnliches besagt der Begriff „Geist des Christentums“, der in der Aufklärungstheologie noch häufiger vorkommt, als der Begriff Wesen, anschließend an den im 18. Jahrhundert so reichen Gebrauch von l'esprit im Französischen [2]. Was die Aufklärungstheologen zum Gebrauch dieser Begriffe trieb, ist deutlich: Ihr von der Tradition so stark abweichendes Verständnis des Christentums forderte die Scheidung des Unwesentlichen im Christentum, das man fahren ließ, von dem Wesentlichen oder — darüber hinausgehend — von dem Wesen, das man festzuhalten glaubte [3]. Die supranaturalistischen Gegner der Neo-

1) 3. Band, 6. Stück, S. 571—574.

2) Schon Leibniz: „Il est constant, que l'esprit du Christianisme doit porter à la douceur“ (Briefwechsel mit dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, H. von Rommel, 1847, 2. Bd., S. 59).

3) Siehe dazu meinen Aufsatz „Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie“ (Harnack-Ehrung, 1921, S. 353—365).

logen suchten demgegenüber zu zeigen, daß auch das von den Neologen beiseite Geschobene wesentlich sei, bzw. zum Wesen des Christentums gehöre. Besonders häufig kommt der Begriff „Wesen des Christentums“ in der Aufklärungstheologie nicht vor, häufiger „Das Wesentliche des Christentums“, außerdem „Grundartikel des Christentums“, „Lehre“ (im Gegensatz zur wechselnden „Lehrart“) und besonders gern „reines Christentum“ oder „allgemeines Christentum“. Namentlich der letzte Ausdruck entsprach so recht dem Geiste der Aufklärung, der das Besondere minderwertig und das Allgemeine das Gültige war. Wo der Ausdruck „Wesen des Christentums“ gebraucht wurde, blieb er noch in der Nähe des älteren Begriffs „Das Wesentliche“ und seiner Subtraktionsmethode. Als gestaltendes Prinzip eines wechselnde Erscheinungsformen hervorbringenden Ganzen wurde das Wesen von den Aufklärungstheologen noch nicht erfaßt, und von einer tiefen Erfassung des Wesens des Christentums durch unbefangene Versenkung in dasselbe und vom Zentrum desselben her waren gerade sie recht weit entfernt. Aber daß der Gebrauch des Begriffs „Wesen des Christentums“ und ein Teil seiner Problematik schon bei ihnen, also längst vor dem Auftreten Schleiermachers vorkam, zeigen die beigebrachten Belege.

Es fragt sich nun, ob der Begriff nicht noch viel älter ist. Wie im Abendmahlsstreit den Schweizern und Straßburgern im Gegensatz zu Luther die Erkenntnis, daß verschiedene Abendmahlsauffassungen nicht den Christenstand berühren, und damit überhaupt die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem im Christentum aufging, hat Walther Köhler eindrucksvoll gezeigt[1]. Die Wurzeln dieser Erkenntnis liegen im christlichen Humanismus und im Laienempfinden der Reformationszeit, das früh und stark viele Streitpunkte der Theologen als unwesentlich empfand[2]. Von da aus geht über Castellio, Acontius, Coornheert, Grotius, die übrigen Arminianer, die Ireniker, Calixt und die englischen Latitudinarier ein dünner, aber nie abgerissener Faden bis in die Tage

1) Walther Köhler, Geistesahnen des J. Acontius (in der Festgabe für Karl Müller), 1922. — Zwingli und Luther, ihr Streit um das Abendmahl, 1. Bd., 1924, S. 827 ff.

2) Z. B. der Straßburger Stättemeister Jacob Sturm gegenüber Luther und der Berner Ratsschreiber Zurkinden gegenüber Calvin.

der Aufklärung. Aber mit der Feststellung des Vorkommens dieser Idee ist über den Gebrauch des Begriffs „Wesen des Christentums“ noch nichts gesagt. Darüber bedarf es weiterer Untersuchungen, deren Interesse darin liegt, daß sich im Wandel der Begriffe Wandlungen von Ideen widerspiegeln. Vorläufig vermag ich darüber nur Folgendes zu sagen: Herrschend sind in den genannten Strömungen Ausdrücke wie „zum Heil notwendige Artikel“, „Grundartikel“, „Fundamentalartikel“. Der Ausdruck „Wesen des Christentums“, der ja in der Aufklärungstheologie deutlich erst allmählich hervortritt, kommt bei jenen Früheren meines Wissens überhaupt nicht vor. Dazu bedurfte es erst der sehr viel stärkeren Loslösung von der Tradition und der veränderten Fragestellung durch die Aufklärung. Der Ausdruck „Das Wesentliche des Christentums“ war zum mindesten nicht häufig. Daß sein Aufkommen von den Aufklärungstheologen als eine Neuerung empfunden wurde, zeigt die oben zitierte Äußerung Ernestis.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

In der Reihe von Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften sind auf die letztbesprochenen Bände 5—6 (s. ZKG. NF. 7, 1925, S. 460 f.) jüngst die Bände 3 und 7 gefolgt (Leipzig, Teubner, 1927).

Band 3 enthält unter dem zusammenfassenden Titel Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes (XII, 279 S. 7,50 M., geb. 10 M.) den überarbeiteten und ergänzten Neudruck von Aufsätzen über das 18. Jhd., die die Lücke füllen, die zwischen D.s Abhandlungen über Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (= Bd. 2) und den auf Hegel und den Deutschen Idealismus bezüglichen Aufsätzen (= Bd. 4) klaffte, und an denen D. zwecks Zusammenfassung zu einer deutschen Geistesgeschichte des 18. Jhd.s im Sinne des Jhd.s der deutschen Aufklärung gearbeitet hat, seitdem er durch A. v. Harnacks Berliner Akademiegeschichte erneut auf diese von ihm längst hochgewertete Periode gestoßen war. Ja, der Herausgeber Paul Ritter weiß in seinem Vorwort zu berichten, daß D.s Plan darüber hinaus ging auf eine Geschichte des deutschen Geistes überhaupt unter dem Gesichtspunkt des „Zusammenhangs der Kultur", — eines Zusammenhangs nicht nur des geistigen Lebens mit den als Ideen tragende, bestimmende und erzeugende Mächte in Betracht kommenden Institutionen und Organisationen, sondern auch eines Zusammenhangs in dem Sinne, daß der deutsche Geist des 18. Jhd.s weder gegenüber Luther und der Reformation noch gegenüber dem Mittelalter und seiner großen Dichtung isoliert werden darf. Dieser gewaltige Plan D.s ist wieder wie so vieles bei ihm nur fragmentarisch ausgeführt worden. Die enge Arbeitsgemeinschaft, in der Paul Ritter mit D. gerade bei der Vorbereitung dieses geplanten Werkes gestanden hat, und der ihm von D. selbst noch zuteil gewordene Auftrag, es eventuell zu vollenden, hat R. das Recht gegeben, in dem nun von ihm vorgelegten Werk wenigstens für das deutsche 18 Jhd. nicht einfach die von D. 1900—1901 in der Deutschen Rundschau publizierten Aufsätze über die Berliner Akademie, über die deutsche Aufklärung in Staat und Akademie Friedrichs d. Gr. und über „Das 18. Jhd. und die geschichtliche Welt" einfach neu zu drucken und die von D. neugeschriebenen, bisher unveröffentlichten Aufsätze über „Die europäische Wissenschaft des 17. Jhd.s", über „Die neue weltliche Kultur" und einige weitere kleinere Manuskripte einfach daneben zu stellen. Sondern R. hat es unternommen, viele dieser Stücke zu kürzen, zu ergänzen und zu überarbeiten, um eine gewisse Einheitlichkeit herzustellen, ohne freilich ein Ganzes geben zu können. Denn viele ältere Stücke, die D. selbst in dieses Werk einbezogen hätte, haben schon in anderen Bänden (bes. 2 und 4) ihren Platz gefunden. Der so entstandene Band zerfällt nun in die drei großen Abschnitte: Leibniz und sein Zeitalter, S. 1—80, abschließend mit dem Nachlaßms. über die letzten großen Schöpfungen der protestantischen Religiosität: Pietismus, Kirchenlied, Kirchenmusik); Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung (S. 81—205); Das 18. Jhd. und die geschichtliche Welt (S. 206—268, letzteres vollständig und unverändert).

---

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

An dem in Bd. 3 geübten Verfahren wird gewiß von Seiten einer strengen Diltheyphilologie Kritik geübt werden können, zumal R. auf Anmerkungen nach Art derer in anderen Bänden, die seinen eigenen Anteil ganz genau fixieren, verzichtet. Man könnte auch fragen, warum nicht noch dies oder das aus D.s Nachlaß, das sich auf die deutsche Aufklärung bezog, hier eingestellt worden ist, z. B. das auf Bd. 7, S. 335 ff. abgeschobene Ms. über die Struktur des Zeitalters der Aufklärung, das staatliche Leben in ihr, u. a. oder ebda. S. 342 ff. über den deutschen Pietismus Aber es ist relativ subjektiv, darüber zu rechten, unter welchen Gesichtspunkten solchen Mss. größere Bedeutung zukommt. Die Nachlaßbearbeiter haben den letztgenannten Mss. größere Bedeutung als Beispiele für den Versuch D.s, Lebenszusammenhänge zu verstehen, zugeschrieben und sie deshalb als geschichtliche Belege in den kulturpsychologischen und strukturanalytischen 7. Band eingestellt, der den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften behandelt (XII, 381 S., 10 M., geb. 13 M.) und gleichfalls mit unsäglicher Mühe aus dem Nachlaß herausgeholt werden mußte. Herausgeber ist Bernhard Groethuysen, der D. zur Seite stand, als dieser 1907 ff. wieder einmal an den Plan eines 2. Bandes seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften" heranging und damals die Mehrzahl der hier vereinigten Aufsätze und zahlreichen Fragmente niederschrieb, um bald die Fragen einer für die Geisteswissenschaften grundlegenden Psychologie, bald die Probleme der Hermeneutik als der eigentlichen Grundlegung der Geisteswissenschaften erneut zu durchdenken und die Darstellung des Ergebnisses seines universalgeschichtlichen Wissens in methodisch-philosophischer Selbstbesinnung vorzubereiten. Über die Leitmotive und Grundbegriffe orientiert das Vorwort G.s in Kürze, über Textbestand und Datierungsfragen der S. 348 ff. hinzugefügte Anmerkungsteil. Der Band enthält überwiegend bisher Ungedrucktes. Gedruckt waren die „Erste Studie zur Grundlegung der Geisteswissenschaften" (SAB. 1905 über den psychischen Strukturzusammenhang (VII, S. 3 ff.) und „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (ebda 1910; VII, S. 79—188). Sie bilden den Grundstock der beiden Teile, in die der Sammelband zerfällt, und denen nun je andere ungedruckte Akademieabhandlungen und Mss. angefügt worden sind, z. T. sogar wie die dritte Studie des ersten Teiles über „Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften" in mehreren Fassungen (S. 70 ff. 304 ff). Im ersten Teil hat als zweite Studie die über den „Strukturzusammenhang des Wissens" (S. 24—69; Auffassungserlebnis, Fühlen, Wollen) ihren Platz gefunden, und an den zweiten Teil werden als „Plan der Fortsetzung zum Aufbau usw." die Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft angefügt, die, zum Teil als Umarbeitung des „Aufbaus" zu verstehen, sich mit den Fragen von „Erleben, Ausdruck und Verstehen" und den speziellen Problemen der Selbstbiographie und der Biographie beschäftigen (S. 191—251) oder sich der „Erkenntnis des universalhistorischen Zusammenhangs", wieder in mehreren verschieden angelegten Entwürfen, zuwenden (S. 252—291), dabei außer Weltanschauung und Philosophie auch die Religion und ihre Organisation (S. 266 ff.) berührend. Ein „Schema der Geisteswissenschaften" ist in den Anmerkungen S. 372 f. abgedruckt, wo auch sonstige Dispositionsentwürfe D.s, die als Grundlage für die Anordnung der Aufzeichnungen benutzt sind, mitgeteilt sind.

Mögen die Herausgeber bei der Aneinanderreihung der zahllosen handschriftlichen Blätter vielleicht trotz aller Mühen, die sie aufgewandt haben, auch nicht stets D.s Absichten voll entsprochen haben können, sie haben auch mit diesen beiden Bänden den Eindruck des D.schen Lebenswerkes verstärkt und seinen Ideen und Erkenntnissen bei allem Fragmentarischen der Durchführung Wirkung auf nachfolgende Forscher und Denker gesichert. Zscharnack.

Erich Seeberg, Über Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte. 25 S. Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft, 1924. — Dieser in der Königsberger Gelehrten Gesellschaft gehaltene Vortrag ist ein sehr erfreulicher Wiederhall von Troeltschs „Historismus", indem verschiedene Probleme der

Kirchengeschichte von da aus mehr aufgeworfen und beleuchtet als gelöst werden. Von dem sehr richtigen Gesichtspunkte aus, daß „gerade der Theologe heute mehr denn je auf geschichtsphilosophische Probleme geführt wird". E. Seeberg behandelt zunächst das Bewegungsgesetz; er hält den Begriff historischer Gesetze fest, unter Betonung, daß die Geschichte trotz aller ihrer Eigenart nicht völlig aus dem Leben der Natur losgelöst werden könne, da sie schließlich auch nur ein Ausschnitt aus dem kosmischen Geschehen ist. Es handelt sich freilich dank dem Individuellen der Geschichte um eine eigenartige Gesetzlichkeit, die besser „Tendenz" oder „Regel" genannt wird. Dann wird das Kernproblem der Geschichtslogik: wodurch wird das Geschehen zur Geschichte? behandelt und — mit Recht — die subjektivistische Antwort: Geschichte ist Sinngebung des Sinnlosen abgelehnt. Die Geschichte ist in ihrem Leben selbst schon etwas Geformtes, wird das nicht nur erst durch den Historiker und formt sich in der Geschichtschreibung auch selbst immer neu. Es ist ein überindividueller geistiger Zusammenhang da, in dem alles Wirkliche lebendig wird, und das Denken des Historikers steht in tiefer Verbindung mit dem Wirklichen, — „diese Gedankengänge münden schließlich doch bei Hegel". Mit Recht folgert S. daraus die Notwendigkeit einer möglichst universalen Betrachtungsweise und die moralische Pflicht des Historikers, sich das Distanzbewußtsein und das Fremdheitsgefühl seinen Objekten gegenüber prinzipiell gegenwärtig zu halten. Liegt in dem Gedanken der Bewegung das Geheimnis der Geschichte beschlossen, ihre Verwurzelung in der Natur und ihr radikales Herausbrechen aus der Natur, ihre sinnvolle Zielstrebigkeit, so wird — und m. E. hätte S. hier getrost jede Zurückhaltung fallen lassen können (zu Seite 11) — darauf hingewiesen, daß gegenüber den Griechen das Christentum unter Einfluß der aus dem Judentum stammenden Offenbarungsidee und der Eschatologie den Entwicklungsgedanken in die Historie einführt (in zweifacher Form: Verfallsidee, Traditionalismus, sich weiterbildend zur Fortschrittsidee). Gegenüber Troeltsch wird weiterhin, gerade vom christlichen Standpunkte aus, an der Universalgeschichte festgehalten, die christliche Universalgeschichte = Kirchengeschichte aber deutlich von der sogenannten Weltgeschichte abgegrenzt. Der Schluß behandelt — leider sehr kurz — das Problem der Periodisierung. S. will zwei alles überragende Epochen aufstellen: den Hellenisierungsprozeß — wo setzt er an? S. sagt nur allgemein „früh" — und die Reformation. Werden wir damit durchkommen?

Johannes Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte. 259 S. Bonn, Friedrich Cohen, 1924. — Auf diese geschichtslogische Untersuchung kann an dieser Stelle nur in aller Kürze aufmerksam gemacht werden, da der zur Verfügung stehende Raum ein Eingehen auf die sehr minutiösen Ausführungen des Verfassers verbietet; es wird sie lesen müssen, wer sich mit Rickerts Geschichtsphilosophie beschäftigt. Thyssen tritt Rickert entgegen, sofern er die von diesem behauptete Einmaligkeit des Inhaltes durch die Zeiteinmaligkeit ersetzen will. Die Zeiteinmaligkeit soll das Kennzeichen der Geschichte sein. Der logische Trennungsschnitt zwischen den Wissenschaften wird infolgedessen nicht gezogen zwischen Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, sondern zwischen dem Allgemeinbegrifflichen (logisch Naturwissenschaftlichen) einerseits und dem Zeit- bezw. Raumindividuellen andererseits. Thyssen berührt sich da stark mit E. Becher und in der Bestimmung der historischen Zeit mit G. Simmel. In manchen Punkten (z. B. in der Sezierung des von Rickert gebotenen Kohinoor-Exempels) dürfte Thyssen gegen Rickert im Recht sein, auch über die Wert-Theorie wird Beachtliches gesagt, aber der Verfasser treibt seine These bis zur Einseitigkeit vor und übertreibt sie damit. Daß die Zeiteinmaligkeit gegenüber der Inhaltseinmaligkeit in Rechnung gestellt werden muß, wird einleuchtend, aber daß sie das allein mögliche Kennzeichen der Geschichte sein soll, befriedigt nicht. Die völlige Ausschaltung des Inhaltes für die Individuation (vgl. das ganze Kap. 3) wird schwerlich Zustimmung finden. Es wird, wie das auf S. 18 angedeutet ist, wohl eine Synthese zu Rickert gefunden werden müssen.

W. Köhler, Zürich.

Der 2. Band der Sammlung Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen (Leipzig, Meiner, 1926. IV, 238 S.), über dessen 1. Bd. im vorigen Jahrgang S. 477f. berichtet war, bringt außer den Selbstbiographieen und -charakteristiken von K. Beth, K. Girgensohn, O. Procksch und E. Schaeder auch die beiden unser Fach aufs engste berührenden Darstellungen von Hans Lietzmann und Friedr. Loofs, deren Beachtung unter wissenschaftsgeschichtlichem wie unter biographischem Gesichtspunkt gleich sehr empfohlen werden kann. Wissenschaftsgeschichtlich ergänzen beide einander vorzüglich. In Loofs und Lietzmann schildern nicht nur zwei Kirchenhistoriker, die verschiedenen, aufeinander folgenden Generationen angehören, ihr Leben und die Entwicklung ihrer Probleme und Arbeiten; sondern in beiden treten uns zwei verschiedene Typen des kirchenhistorischen Betriebes unserer Zeit, die einander ergänzen müssen, entgegen: in Loofs der von Anbeginn an spezifisch-theologisch eingestellte, daher vor allem immer wieder an den dogmatisch-systematischen Problemen interessierte und auch auf das Kirchlich-Praktische abzielende Kirchenhistoriker, in Lietzmann ein Historiker, dem ebenso von Anbeginn an die Verbindung theologischer und philologischer Forschungsarbeit als Ideal vorschwebte und seine Arbeit dauernd bestimmt hat. — Neben diese beiden Selbstdarstellungen seien die Charakteristiken gestellt, die Karl Holl bei seinem so unerwartet frühen Hinscheiden (23. Mai 1926) zuteil geworden sind, vor allem die beiden vereint herausgegebenen Gedächtnisreden, die H. Lietzmann ihm bei der Beerdigung und A. v. Harnack bei der Trauerfeier der Universität gehalten haben (Bonn, Marcus und Weber, 1926. 20 S.); v. H. charakterisiert ihn in liebevollem Eindringen in seine Wesensart und in durchsichtiger Analyse seiner Hauptwerke als den universalen Kirchenhistoriker, der „die literarischen Probleme, die Institutionengeschichte, die Geistesgeschichte und die Biographik mit derselben Sachkunde, inneren Aufgeschlossenheit und Reife bearbeitete", und dem sein durchaus eigenwüchsiges Werk gelang „vor allem weil er Handschriftenforscher, Philologe, philosophischer Denker und Theologe in einer Person war." Von anderen Nachrufen vgl. Erich Seeberg in Theol. Blättern 1926, S. 165ff. und Hanns Rückert in: Luther. Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft 1926, S. 34ff. Zscharnack.

Von der seit Oktober erscheinenden Neuauflage der seit mehreren Jahren vergriffenen Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen, Mohr) liegen die drei ersten Lieferungen im Umfang von je drei Bogen vor. Die Herausgabe liegt wie vom 2. Bande der 1. Auflage ab in den Händen von L. Zscharnack, der zugleich als Fachleiter der kirchen- und dogmengeschichtlichen Abteilung samt Konfessionskunde und Biographie des 19. und 20. Jhd.s fungiert. Zu der im Interesse der Einheitlichkeit des Ganzen gegenüber der 1. Auflage wesentlich verkleinerten Redaktion gehören außerdem A. Bertholet (Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie), H. Gunkel (AT., NT., Judentum), der als Mitherausgeber genannt ist, H. Stephan (Systematische Theologie samt Philosophie und Sozialwissenschaften), H. Faber (Praktische Theologie; Religion der Gegenwart; Pädagogik; Kunst; Musik; Literatur). Die Auflage stellt eine völlige Neubearbeitung dar. Der Gesamtstoff ist unter Auswertung der Erfahrungen der ersten Auflage neu disponiert, wobei vor allem die außerchristliche Religionsgeschichte sowie die Neuzeit und Gegenwart stärker als in RGG[1] zur Geltung gebracht worden sind, aber auch in allen anderen Disziplinen den neueren Interessen und Forschungsergebnissen durch Aufnahme neuer Artikel weithin Rechnung getragen worden ist. Die innere Umstellung des Werkes kommt in dem auf das „Allgemeinverständlich" der RGG[1] verzichtenden Untertitel „Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft" sowie in der sich an keine „Richtung" bindenden Ausweitung des Mitarbeiterkreises zum Ausdruck. Ziel der Neuauflage ist, einen Querschnitt durch die Theologie und Religionswissenschaft unserer Zeit zu geben und so bei aller Betonung des Erwerbes der bisherigen wissenschaftlichen Entwicklung doch auch die der Einheit-

lichkeit und Sicherheit vielfach entbehrende, auf neuen Wegen vorwärtsdrängende Bewegung des heutigen religiösen und theologischen Lebens zur Darstellung zu bringen.

Wie andere Abteilungen, so hat auch die unsere Zeitschrift zunächst interessierende kirchengeschichtliche Abteilung mit Rücksicht auf die Umfangsbeschränkung des Ganzen und auf die trotzdem unumgängliche Einbeziehung neuer Gebiete oder Stoffe, manches Antiquarische ausscheiden und hinsichtlich des Umfanges der Einzelartikel manches Opfer bringen müssen, um das Zustandekommen der neuen Auflage zu ermöglichen. Aber anderseits hat die Neudisponierung des Stoffes auch ihr eine große Zahl neuer Artikel, vor allem auch zusammenfassender Artikel, die der in RGG[1] zuweilen begegnenden zu starken Atomisierung des Stoffes entgegenwirken sollen, zugeführt. Dazu gehört aus den vorliegenden Lieferungen etwa der Artikel Altchristliche Kirche (Lietzmann). Von anderen neuen größeren Artikeln seien genannt: Abendmahl, liturgiegeschichtlich (Lietzmann), Ablaß im modernen Katholizismus (Fendt), Abo, Universität (Israel), Aegypten, missionsgeschichtlich (Jul. Boehmer), Afrika, missionsgeschichtlich (Schlunk und Aufhauser), Agapen (K. Völker), Albanien (Schwarzlose), Altreformierte Kirche (Kolthoff). Neue biographische Artikel, die freilich meist nur in knappster Form gehalten sind und in zirka 20—30 Zeilen das Wichtigste an Daten und Charakteristik bieten, sind u. a. Lyman Abbott, Louis Abelly, Moritz v. Aberle, Abibos, Acacius von Konstantinopel, Joh. Hnr. Achterfeldt, Acontius, Acquoy, Adalar (Aethelheri), Karl Adam, Thomas Adams, Adelard von Bath, Aemilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt, Aëtius, die hlg. Afra, Agape, Chione und Irene, M. M. Alacoque, Albert von Sachsen, Hnr. Albert, Joh. Gg. Albinus, Jakob Albrecht, A. Br. Alcott, Alexander von Alexandrien, Alexius Studites, Henry Alford, Alger v. Lüttich, Pl. Allard, Allendorf, Th. W. Allies, Michael Altenburg, Joh. Althusius, Jakob und Menno Alting, Alto v. Altomünster, Augustinus Alvelt, Peter Alvinczi. Die Liste zeigt, daß die Ergänzungen gegenüber der 1. Auflage allen Perioden der Kirchengeschichte zugute kommen. Viele dieser Namen werden hier zum ersten Male in die enzyklopädischen Werke eingeführt, und der Herausgeber hat gerade auch im Blick auf diese neuen Stichworte, die in gleicher Zahl sich über alle Buchstaben des Alphabetes hinziehen werden, der aktiven Mitarbeit der zahlreichen Fachkollegen aus allen Ländern vielerlei Anregungen zu danken, ohne die eine solche Auffüllung von Lücken im bisherigen Artikelbestand garnicht möglich gewesen wäre. Aber auch die alten Stichwörter haben durchweg eine Neubearbeitung gefunden, die sich schon aus der Heranziehung neuer Mitarbeiter ergab; der Kürze halber können hier nur als einige wenige Beispiele dafür Artikel wie Abälard (Grabmann), Abendmahl, dogmengeschichtlich (Wiegand), Aberciusinschrift (v. Soden), Adventisten (Haack), Ägypten, altkirchlich (Achelis), Afrika-Nordafrika, altkirchlich (v. Soden), Albert der Große (Grabmann), Alexander, Päpste (Bäthgen), d'Alembert (Zscharnack), Alexandrinische Theologie (Bauke), Altar, christlicher (Stuhlfauth), Altchristliche Kunst (Achelis), Altchristliche Literatur (v. Soden), v. Altenstein (Zscharnack), Altkatholiken (Moog), Altlutheraner (Elert) genannt werden.

Die Ausgabe des Gesamtwerks, das auf 5 Bände zu je 50—60 Bogen angelegt ist, erfolgt in monatlichen Lieferungen von je 3 Bogen oder Doppellieferungen von je 6 Bogen, die in der Subskription 1,80 bzw. 3,60 M. kosten. Jährlich soll 1 Bd. erscheinen, das ganze also bis Ende 1931 fertig vorliegen.

Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk, neubearbeitet von Karl Bihlmeyer. 8. Aufl. Erster Teil: Das christliche Altertum (Paderborn, Schöningh, 1926. XII, 294, 12 S. 7.20 M.). — B. hatte schon die 6. Aufl. des altbewährten Funkschen Lehrbuches, das neben Knöpflers weitverbreiteter KG. (s. Bd. 39, NF. 2, S. 187 f.) noch immer als Typus einer freieren katholischen Anschauung von der KG. seinen Platz behauptet hat, neu herausgegeben und hat ihm nach und nach eine Gestalt gegeben, aus der er das Recht ableiten darf, es nun unter eigenem Namen herauszugeben. Aber er

hat an der Funkschen Zielsetzung festgehalten, wenn er Kirchengeschichte im strengen Sinn des Wortes, nicht christl. Religionsgeschichte gibt, und wenn er dabei bestrebt ist, „strengwissenschaftliche Haltung mit Pietät gegen die Kirche in ihrer großartigen Erscheinung im Wandel der Zeiten zu vereinigen", ohne apologetische Gesichtspunkte absichtlich einzutragen, und in der pragmatisch-genetischen Darstellung den rein natürlichen Pragmatismus mit einer religiös-theologischen Betrachtungsweise zu verknüpfen. Sachlich wird das Gesamtleben der Kirche ins Auge gefaßt, auch die Grundlinien der Lehrentwicklung (in knappster Fassung), bei der das Dogma zwar seinem Wesen nach als unabänderlich, aber seine formelle Änderung als keineswegs ausgeschlossen gilt. Hier schaut, wie es nicht anders möglich ist, der katholische Theologe aus dem Historiker heraus, der aber durchaus auch Fragliches als fraglich und Unsicheres als unsicher zu bezeichnen wagt (vgl. etwa Missionslegenden, auch Bußdisziplin und dergl., weniger deutlich u. a. S. 73f. betr. Episkopatsverfassung oder S. 80f. betr. des römischen Primats, wobei B. die neuesten Untersuchungen Caspars über „Die älteste römische Bischofsliste" 1926 noch nicht hat verwenden können). Die Literaturangaben, die jeweilig, zumeist als Fußnoten, mit besonderer Ausführlichkeit gegeben werden, zeigen dabei breiteste Berücksichtigung der Forschungen, auch der in den Zeitschriften niedergelegten, bis in das letzte Jahr hinein. Der Aufbau hält, obwohl B. das traditionelle Periodenschema nur „als Notbehelf und Krücke des historischen Verständnisses" ansieht (S. 4), an der Dreiteilung in Altertum, Mittelalter, Neuzeit fest und führt im bisher vorliegenden 1. Band die Darstellung bis zum Trullanum v. J. 692 in Übereinstimmung mit Knöpflers KG., wobei er also auch die für die mittelalterliche KG. grundlegende Christianisierung der Germanen schon in die Darstellung des Altertums (§ 43) miteinbezieht. Alles in Allem eine Leistung, die man dankbar begrüßen darf, und der die weiteren Teile der KG. hoffentlich bald folgen werden.

Von den oben S. 127 angezeigten Quellensammlungen für den kirchengeschichtlichen Unterricht ist Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen (Paderborn, Ferd. Schöningh) inzwischen rüstig fortgeschritten, sodaß bereits 18 kleine reichhaltige, vielfach schon im Titel stark spezialisierte Übersetzungshefte vorliegen. Aus den altkirchlichen sei das von einem Fachmann wie J. P. Kirsch gearbeitete „Aus den Römischen Katakomben" genannt oder die Papstquellen bis auf Leo d. Gr. von B. Altaner oder die von R. Tippmann in Hinblick auf „Das Altrömische Taufkatechumenat" getroffene Auswahl aus den Fastenmessen. Erfreulich auch hinsichtlich des sachlich, unpolemisch gehaltenen Referats über Luther ist Jedins Auswahl aus den Canones et Decreta Conc. Tridentina (H. 16). Die Hefte 7 sowie 12—14 bringen Texte aus dem 19. Jahrh. (darunter Kulturkampf) und der Gegenwart, u a. „Kirche und Kultur" bzw. „Staatsordnung und Völkerversöhnung" in den Kundgebungen der Päpste von Pius IX. bis Pius XI. von M. Bierbaum, die die Lernenden trefflich in Gegenwartsfragen einführen. Gerade für die Spezialisierung einerseits und die Gegenwartseinstellung anderseits wird man aus dieser kath. Quellensammlung auch evangelischerseits lernen können. — Von protestantischer Seite sind der ZKG. neben der Oppermannschen Religionskundlichen Quellenbücherei (s. oben S. 127) noch die von H. Lietzmann und K. Weidel organisierten Religionskundlichen Quellenhefte (Leipzig, Teubner, je 2—4 Bogen zu 0,75 M. bis 1,25 M.) zugegangen, die, organisatorisch weit angelegt und nicht auf Kirchengeschichte beschränkt, in den bisher erschienenen Heften aus dem Gebiet der Kirchengeschichte zunächst nur die bekanntesten Bewegungen und Gestalten behandeln: Christenverfolgungen (Hohlwein), Augustin (Dörries), Bekehrung der Germanen (Petri), Franz v. Assisi (Bornkamm), Scholastik (Auswahl aus Anselms Cur Deus homo), Luther (H. 8 und 9, Bornkamm und Weidel), Calvin (Rückert), Pietismus, Schleiermacher, dazu, von Rückert ausgewählt, in erfreulicher Förderung des lange zu wenig gepflegten verfassungsgeschichtlichen Interesses, Texte aus der Geschichte der evang. Kirchenverfassung, unter denen man doch solche v. J. 1848 ungern vermißt.

Eine diesen Heften eigentümliche Beigabe bilden die Zeittafeln. — Endlich sei noch auf die bei M. Diesterweg, Frankfurt a. M. erscheinenden Kirchengeschichtlichen Quellenhefte hingewiesen, aus denen uns aber nur Walter Wendlands „Erweckungsbewegungen im 19. Jahrh." (32 S.) vorliegt.

Zscharnack.

Bulletin of the John Rylands Library Manchester Vol. 10, No. 2, July 1926, ist wieder reich an lehrreichen, wertvollen und anregenden Artikeln, die Zeugnis ablegen von dem wissenschaftlichen Leben an der Universität Manchester. Die meisten behandeln allerdings Themata, die für unser Arbeitsgebiet nur indirekt in Frage kommen. Über das Wachstum der Bibliothek berichtet der Herausgeber S. 269-287. — S. Alexander, Molière and Life S. 298—308 spricht über die Lebensauffassung Molières in seinen Komödien. — R. S. Conway, A Graeco-Roman Tragedy, S. 309—329 (Geschichte Philipps V. von Mazedonien). — J. Rendel Harries, The early colonists of the Mediterranean, S. 330—361. Darin interessiert uns der Nachweis, daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß die Wanderungen der Hethiter auch den Rhein erreicht haben (Chatten = Hethiter). — C. H. Herford, The Mind of post-war Germany S. 362—406 zeigt, wie sorgfältig in England das deutsche Geistesleben nach dem Kriege beobachtet wird, wobei wir Deutschen natürlich mit Recht über Einseitigkeit der Betrachtungsweise zu klagen haben werden. — C. E. Vaughan († 1885), Goethe and Hugo S. 407—434. — A. Mingana, The early Spread of Christianity in India S. 435—514 ist eine ausgezeichnete Sammlung und Besprechung der Quellenstücke zur Geschichte des Christentums an der malabarischen Küste, grundlegend für eine wissenschaftliche Behandlung der einschlägigen Fragen; eine Reihe bisher unbekannter Angaben aus syrischen Quellen wird mitgeteilt. — A. Mingana, List of the Turkish Governors and high Judges of Aleppo from the Ottoman conquest to A. D. 1747 S. 515-523. — Fred. J. Powicke, Another Lauderdale Letter (vgl. Bulletin, Juli 1922) S. 524—531. — J. Rendel Harris, The twenty-sixth ode of Solomon. Rendered in Prose and Verse S. 532-534.

The John Rylands Library Manchester: Catalogue of an Exhibition of the earliest printed editions of the principal Greek and Latin Classics and of a few Manuscripts. With an introduction by the Librarian and Facsimiles. Manchester, The University Press, 1926. Dieser Katalog ist zur Jahresversammlung der Classical Association von England und Wales, die 1926 nach 20jähriger Pause zum ersten Male wieder in Manchester abgehalten worden ist, und zeigt, wie verblüffend reich die Bibliothek an Druckwerken klassischer Autoren ist, und welch große Seltenheiten sie birgt. Sie hat u. a. das einzige Exemplar des ersten griechischen Druckes (Batrachomyomachie, gedruckt in Brescia 1474) und des ersten Druckes der Disticha de moribus des Dionysius Cato. Eine Anzahl guter Abbildungen und eine kurze Geschichte der Bibliothek sind beigegeben.

Revue Bénédictine, XXXVIII, 1926, 2. bis 4. Heft: D. de Bruyne, Les amiennes versions latines du Cantique des Cantiques p. 97—122 teilt aus der Handschrift a IX 16 des VIII./IX. Jahrhunderts in S. Peter in Salzburg und der Handschrift der Universitätsbibliothek in Graz fol. 167, XII. Jahrhundert die vorhieronymianische Übersetzung des Hohen Liedes mit und vergleicht sie mit der hexaplarischen Revision des Hieronymus und der der Vulgata. Außerdem teilt er die in vielen Handschriften der Vulgata sich findenden Rubricae zum Hohen Liede mit. — H. J. Vogels, p. 123—138 charakterisiert die Vorlage des Vulgatatextes der Evangelien und bietet als Beispiel den Abschnitt Luk. 22, 39—24, 11 nach verschiedenen Handschriften. — J. Chapman, p. 139—150 beginnt eine lehrreiche Abhandlung über das Verhältnis des Codex Amiatinus zu Cassiodorus. — A. Wilmart, Le Sermon CCLIV de Saint Augustin p. 151—163 zeigt die Echtheit dieser Homilie, indem er die Homiliensammlungen bespricht, in denen er sich findet. — G. Morin, Le Liber S. Columbani in Psalmos et le MS. Ambros. C 301 inf. p. 164—177 untersucht den Inhalt dieser aus Bobbio stammenden Handschrift und zeigt, daß, so sicher wir es zu tun haben mit dem von Julian

von Eclanum zurechtgemachten Psalmenkommentar Theodors von Mopsueste, doch die Vermutung nicht von der Hand zu weisen ist, daß der Text in der gegenwärtigen Gestalt in Beziehung zu setzen ist zu Columbanus, der, wie wir wissen, einen Psalmenkommentar verfaßt hat. — U. Berlière, Un manuscrit inédit de Dom Robert Wiard. Sancti Vincentii Laudunensis chronologica Historia, p. 178 bis 188, Handschrift in der Königl. Bibliothek Brüssel, II 5424; W. teilt daraus eine den Bischöfen der Provinzen Reims und Sens vor dem in Compiègne 1373 abgehaltenen Provinzialkapitel der Benediktiner erteilte Vollmacht mit. — Ph. Schmitz, La première communauté de Vierges à Rome, p. 189—195, zeigt, daß es wahrscheinlich ist, daß schon am Anfange des 5. Jahrhunderts bei S. Agnese eine Art klösterlicher Vereinigung römischer Jungfrauen bestanden habe. — R. Hugh Connolly, On some of the Notae in the Leonian Sacramentary, p. 196—204, sucht die merkwürdigen Abkürzungen im Sacr. Leonin. zu erklären und meint, daß sie nicht dem Sammler der Gebete der Leonin. angehören, sondern zu den Gebeten selbst, die er zusammengestellt hat. — A. Wilmart, p. 205—216, Sommaire de l'exposition de Florus sur les épîtres. Note sur Florus et Mannon à propos d'un travail récent. — G. Morin, La patrie de Saint Jérome, Le missorium d'Exsuperius (évêque, non de Bayeux, mais de Buch), deux rétractations nécessaires, p. 217—220. — A. Dold, Liturgie-Fragmente aus den beiden Palimpsesten Cod. Aug. CXCV und Clm. 14429, S. 273—287, berichtet von seinen mühevollen Arbeiten zur Lesung liturgischer Stücke, die schöne Resultate gehabt haben, ohne daß es doch möglich gewesen wäre, die entzifferten Stücke in den geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. — S. 288 bis 309: U. Berlière, Le sceau conventuel gibt mit einer überraschenden Materialkenntnis die Geschichte des Siegels der Benediktinerklöster. Zu unterscheiden sind das Siegel der Ecclesia, das Abt und Konvent zusammenfaßt, das Abtssiegel und das Siegel des Konvents; im wesentlichen beginnt die Geschichte des Siegels erst im 12. Jahrhundert. Zu bedauern bleibt, daß keine Abbildungen beigegeben sind. — S. 310—320: A. Wilmart, Exorde ex conclusion du traité de Jean l'homme de Dieu gibt die wissenschaftlichen Vorarbeiten (Nachweis der Handschriften und ihres Charakters usw.) und Anfang und Schluß des Liber de vitae ordine et morum institutione des ersten Abtes von Fructuaria aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, wichtig für die Kenntnis der kluniacensischen Gedanken. — S. 321—330: B. Capelle, Le cas du pape Zéphyrin, stellt sich in genauer Untersuchung der Quellen (Hippolyt, contra Noetum und Epiphanius haer. 57) auf die Seite derer, die den römischen Bischof Zephyrin von dem Vorwurf befreien, modalistischer Monarchianer gewesen zu sein. — S. 331—34: A. Wilmart, La destinataire de la lettre de S. Anselme sur l'état et les voeux de religion (= Gunnilda, Tochter des Königs Harold; nach Cod. Bruxell lat. 8368—96). — Comptes rendus, p. 221—272. 335—72. — Beigegeben ist das Bulletin d'histoire Bénédictine, p. 129*—176*, und das Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, p. [209]—[220]. G. Ficker, Kiel.

Eine ganze Reihe von Aufsätzen kirchengeschichtlicher Bedeutung bieten die letzten Bände XV—XVIII, 1922—1925 der von G. v. Below u. a. herausgegebenen Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Stuttgart, W. Kohlhammer), auf die im folgenden wenigstens kurz hingewiesen werden soll, damit sie dem Kirchenhistoriker nicht entgehen. — In Bd. XVI kommen zwei Grundfragen der mittelalterlichen Kirchenverfassung zur Erörterung. Hans Voltelini untersucht nochmals die Begriffe „Prekarie" und „Beneficium". Die fränkische Prekarie knüpft an das römische precarium nur äußerlich an; während dieses jederzeit widerruflich ist, gibt die fränkische Institution dem Prekaristen ein festes dingliches Recht. Es ist ein Nießbrauchsrecht; sein Ursprung ist der römische ususfructus; auf dieses Recht wurden Pachtverhältnisse zurückgeführt. Die Entwicklung vollzog sich auf dem Boden des kirchlichen Vermögensrechts, zunächst bei Schenkungen, die die Kirche selbst unter Vorbehalt des Nießbrauchs erhielt, so-

dann bei Gütern, die sie selbst in Pacht gab. — Beim „beneficium" ist aller Wert darauf zu legen, daß das Wort erst im fränkischen Recht und auch hier erst im 8. Jhd. „zur Bezeichnung einer besonderen Rechtseinrichtung geworden ist". Die Grundbedeutung „Wohltat, Vorteil, der jemand ungeschuldeterweise zuteil wird", ließ zunächst eine Anwendung auf die verschiedensten Verleihungen und — danach auch — verliehenen Sachen zu; diese Allgemeinheit eignet dem Ausdruck auch noch in merovingischer Zeit. Die Anwendung auf die Landleihe gibt ihm jetzt allmählich eine besondere Beziehung zur precaria. Aber erst um die Mitte des 8. Jhd.s ist die bekannte, spezifisch lehenrechtliche Bedeutung gewonnen. Die Feststellung ist wichtig für die Frage nach der Entstehung des Lehenswesens: V. gelangt zu dem Ergebnis, daß der neue Wortgebrauch einer neuen Institution entspricht; er kommt gegenüber allen modernen Anfechtungen auf die These Brunners, auf die Heeresreform Karl Martells zurück und verweist abschließend auf die Beziehungen zwischen Lehenwesen und Naturalwirtschaft. — H. Aubin unterzieht Waas' „Vogtei und Bede" (Bd. I) einer achtungsvollen, aber einschneidenden Kritik, die der radikalen Gleichsetzung von Vogtei und Muntherrschaft, die W. vollzogen hat, die Annahme einer vielfältigen Auseinandersetzung und Angliederung zwischen Muntvogtei und römisch-fränkischer Beamtenvogtei gegenüberstellt. — Die Abhandlung von Erna Schill-Krämer, „Organisation und Größenverhältnisse des ländlichen Grundbesitzes in der Karolingerzeit" (Bd. XVII, S. 257—293) ist wichtig für die Charakteristik der Gesellschaftsschicht, von der die Schenkungen von Grundbesitz an die Kirche ausgingen. Es zeigt sich, daß die Traditionen doch hauptsächlich Bestandteile von Grundherrschaften waren, deren Größe freilich eine recht verschiedene war.

Zur Geschichte der Klosterwirtschaft tragen Karl Otto Müller mit einer äußerst eingehenden Abhandlung über „Die Alpgüter der oberschwäbischen Klöster Hofen und Weingarten" (Bd. XV, S. 1—24, 159—210) und Paul Richter mit einer Besprechung von J. Söhns „Geschichte des wirtschaftlichen Lebens der Abtei Eberbach im Rheingau" (Bd. XVI, S. 119—129) Wesentliches bei. Richter verweist insbesondere auf das bei Söhn unerschlossen gebliebene Material, das Eberbach zur Kenntnis der Güterverwaltung, Vorrats- und Verkaufsorganisation in der Klosterwirtschaft des ausgehenden Mittelalters bietet. Die von Müller nach Besitzstand, Rechtsverhältnissen und Bewirtschaftung beschriebenen Alpgüter, die Weingarten nachweislich seit Mitte des 16. Jhd.s besaß und von Hofen am Bodensee (Friedrichshafen) aus verwaltete, haben dem Kloster, wie M. aus Rechnungsvergleichen erweist, nicht nur Markteinkünfte gebracht, sondern vor allem auch eine regelmäßige Versorgung mit Erträgnissen der Viehwirtschaft, vor allem mit Butter, gewährleistet. — J. Strieder erklärt die Auffindung von Handelspapieren in Klosterarchiven mit der Tatsache, daß Klöster als Asyle von bankerotten Kaufleuten in Anspruch genommen wurden (Bd. XV, S. 72—76).

Zur Geschichte kirchlicher Wirtschaftsanschauungen und ihres Einflusses sind zu nennen: Stephan Brasloffs allgemein gehaltene Betrachtungen anläßlich von F. Zehentbauers Buch: „Das Zinsproblem nach Moral und Recht" (Bd. XVI, S. 94—103), die die Epochen der Behandlung dieses Problems festzuhalten suchen, und P. E. Brauns knappe Übersicht über die „Geschichtliche Entwicklung der Sonntagsruhe" (Bd. XVI, S. 325—369). Hier tritt namentlich die Förderung, die der Calvinismus in seiner alttestamentlichen Orientierung dem Gedanken des allgemeinen Ruhetages gebracht hat, eindringlich hervor; zugleich wird deutlich, daß die Aufklärung wahrhaft vernichtend auf diesen Gedanken wirkte, und daß es des doppelten Einflusses der kirchlich-sozialen und der sozialistischen Strömungen des 19. Jhd.s bedurfte, ihn wieder zur Geltung zu bringen. — Endlich darf zum Kapitel „Religion und Wirtschaftsmoral" eine Studie des Unterzeichneten erwähnt werden, die auf Beobachtungen Justus Mösers über die wirtschaftliche Energie sektiererischer und

pietistischer Gemeinschaften hinweist und damit den bekannten Lehren Max Webers einen Beleg bietet (Der Camelotwirker von C., Bd. XVIII, S. 191 bis 201).

Zur Rechtsgeschichte einzelner Kirchen sind die beiden Abhandlungen des verstorbenen Alexander Coulin, „Zur würzburgischen Herzogtumsfrage" (Bd. XV, S. 77—81: das Herzogtum eine Usurpation zwischen 1120 und 1168) und „Kaiserliche Erste Bitten auf Abtei und Hochstift Fulda" (Bd. XV, S. 268 bis 271) zu nennen. Koebner, Breslau.

Von den in 5 Bändchen unter dem Titel Christentum und Leben gesammelten Aufsätzen und Vorträgen von Ed. von der Goltz (Halle, C. Ed. Müller, 1926) interessieren den Kirchenhistoriker speziell Bd. I—II: Aus der Geschichte der christlichen Kirche (102 bzw. 215 S.), dazu gewisse geschichtliche Stücke in Bd. IV über Frauenarbeit in der evg. Kirche, als Ergänzungen zu seinem bekannten Buch über die Geschichte des Frauendienstes, und unter den führenden Persönlichkeiten des 19. Jhd. (Bd. V, 160 S.) die Skizzen über seine Vorfahren Alexander (Berliner Erweckung 1822), Theodor und Hermann v. d. G. und die Darstellungen von Bodelschwinghs, Stöckers und Dryanders. Wie diese Stücke der späteren Bände überwiegend einen Neudruck älterer Zeitschriftenaufsätze darstellen, so auch die der beiden ersten Bände, in denen stofflich die altkirchliche Verfassungsgeschichte, protestantische Liturgiegeschichte, deutsche evangelische Einigungsbewegung und dergl. den breitesten Raum einnehmen. Da den älteren Aufsätzen ihre ursprüngliche Gestalt belassen worden ist, findet sich neben den wertvollen wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen auch Populäres und praktisch-apologetisch Eingestelltes. Zscharnack.

F. G. Holweck, A Biographical Dictionary of the Saints. XXIX, 1052 S. St. Louis und London, B. Herder Book Co, 1924, 10 Dollars. — H. hat ein Heiligenlexikon geschaffen, in dem uns eine geradezu verwirrende Fülle von Heiligennamen entgegentreten. In einer Lebensarbeit von vier Jahrzehnten hat der Verfasser alles zusammengetragen, was er in gedruckten und ungedruckten Quellen finden konnte. Dabei hat er den Begriff des Heiligen sehr weit gefaßt. Er zählt nicht nur die Heiligen der römischen Kirche auf, sondern aller Kirchengemeinschaften, die grundsätzlich Heiligenverehrung anerkennen, mit Einschluß der häretischen und schismatischen Kirchengruppen. Die Heiligen der letzteren sind durch Sternchen markiert. Auch die Gestalten des Alten Bundes, soweit es sich um „Sinnbilder Christi" handelt, sind aufgenommen. Diese Zusammenstellung aller Heiligen mit Angabe der wichtigsten Lebensdaten, der Feste, der Literatur ist eine verdienstliche Arbeit. Im Einzelnen bleibt allerdings manches zu wünschen übrig. Schon die Einführung in die Hagiologie muß als dürftig bezeichnet werden, sofern sie bloß die Martyrologien, Märtyrerakten und Legendensammlungen aufzählt, während man doch wohl mit Recht auch grundsätzliche Erörterungen erwartet. Im Vorwort betont der Verfasser, er wolle kein erbauliches Buch schreiben, sondern historische Wahrheit über das Leben der Heiligen bringen. Mir scheint, daß er diesem Prinzip nicht durchweg treu geblieben ist. Legende und Wirklichkeit sind im ganzen nicht streng genug geschieden. So erzählt er z. B. die Lebensgeschichten der alten Patriarchen ganz im Sinne einer Biographie, bringt kritiklos die hohen Zahlen ihrer Lebensjahre. Da und dort sind Einzelheiten ungenau berichtet; Ludwig von Thüringen, der Gatte der heiligen Elisabeth, nahm 1227 nicht unter Friedrich Barbarossa, der 1192 starb, das Kreuz, sondern unter Friedrich II. Wenig glücklich ist die Ordnung der gleichnamigen Heiligen nach ihren Heiligentagen, denn diese sind den wenigsten Benutzern bekannt. Die vielen James, John, Paul, Peter wären besser nach ihren Beinamen alphabetisch geordnet worden. Ferner: Was hat es für einen Sinn, daß jede der mehr als 1000 Seiten als Kolumnentitel den Haupttitel des Werkes trägt? Statt dessen sollte jede Seite den ersten und letzten der auf ihr verzeichneten Namen als Kolumnentitel tragen, wie das bei Nachschlagewerken sonst üblich ist. — So schön die Idee des Werkes ausgedacht ist, sein Wert und die Freude des Benutzers werden

durch die vielfach mangelhafte Ausführung stark beeinträchtigt. Vgl. auch die mannigfachen Ergänzungen von J. Simon in An. Boll. 44, 1926, S. 380 ff.

Karl Künstle, Ikonographie der Heiligen. XVI, 608 S. Freiburg, Herder & Co., 1926. 37 M., geb. 40 M. — K. hat mit diesem Werk eine entsagungsvolle, außerordentlich dankenswerte Arbeit geleistet, über die sich der Kirchenhistoriker nicht weniger freuen wird als der Kunsthistoriker; fehlte doch außer dem vergriffenen und veralteten Werk von Detzel eine zusammenfassende Ikonographie der Heiligen. In hagiographischen Vorbemerkungen gibt K. einen kurzen Abriß der Entstehung und Geschichte der Heiligenverehrung, wobei er stark gegen die religionsgeschichtliche Betrachtung Useners und Lucius' polemisiert. K. folgt dem Bollandisten Delehaye und kennzeichnet die Heiligen als historische Persönlichkeiten, die das religiöse Bedürfnis des Volkes mit wunderbaren Episoden umsponnen hat, die in verschiedenen Variationen immer wiederkehren. Wohl sind christliche Heiligenverehrung und antiker Heroenkult analoge Gebilde, aber es besteht keine ursächliche Abhängigkeit zwischen ihnen. Es handelt sich „um Parallelerscheinungen, die ebenso wie gewisse elementare Übungen religiöser Betätigung überall da, wo gesteigertes religiöses Leben vorhanden ist, aus der Volksseele herauswachsen." Gewiß haben Lucius, Deubner u. a. sich bei der Konstatierung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge nicht immer von Konstruktionen frei gehalten; aber die religionsgeschichtliche Behandlung der Hagiographie sollte um einzelner Übertreibungen willen nicht grundsätzlich abgelehnt werden. Wenn dies K. auch tut, so kann er doch tatsächlich religionsgeschichtlicher Betrachtung nicht ganz entraten (vgl. seine Darlegungen über die Zusammenhänge der drei heiligen Jungfrauen Embede, Warbede und Wilbede mit den drei keltisch-römischen Matres und den germanischen Nornen, S. 207). Auch die Form der Polemik könnte manchmal etwas vornehmer sein. In derselben Linie der Ablehnung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge liegt es, daß K. in ikonographischen Vorbemerkungen die bildhafte Darstellung der Heiligen streng von heidnischer Bilderverehrung scheidet. Indessen, das sind nur Vorbemerkungen. Den Hauptteil des Werkes bildet die eigentlich ikonographische Darstellung. Die Heiligen werden, soweit sie in der Kunst irgendwie verwertet sind, alphabetisch aufgeführt. Jedesmal wird kurz die Legende berichtet und kritisch (freilich wohl nicht immer kritisch genug!) dazu Stellung genommen. Dann werden die ikonographischen Daten mit Angabe der Fund- und Belegstellen aufgeführt. Die Vollständigkeit, mit der dies geschieht, ist bewundernswert. Durch hervorragend gute Abbildungen (wofür dem Verlag, wie für die ganze Ausstattung vollste Anerkennung gebührt) wird der Text erläutert und das Verständnis wesentlich gefördert. Sehr wertvoll sind die Zusammenstellungen der Heiligenattribute und -patronate am Schluß des Ganzen. Noch ein paar Kleinigkeiten: Zu dem Bild „Hildegard" (S. 309) bemerkt K.: „vor ihrer Stirn erhebt sich ein Gegenstand, der wie ein großer Kamm aussieht". Das ist zwar richtig, aber könnte dieser Gegenstand nicht als symbolische Darstellung der himmlischen Erleuchtungen der hl. Hildegard in Gestalt von Feuerzungen gedeutet werden? Bei der Lektüre habe ich die hl. Lioba vermißt. Sollte es von ihr keine ikonographischen Darstellungen geben? Die hl. drei Könige werden wohl in dem zweiten Band zu finden sein, der außer einer ikonographischen Prinzipienlehre die Offenbarungstatsachen des A. und NT. behandeln wird. Man darf dem Erscheinen dieses Bandes mit den schönsten Erwartungen entgegensehen.

Rühle, Tübingen.

Wie weit der kirchengeschichtliche Stoff in die allgemeine Bildung unserer Tage übergegangen ist, vermag das uns zur Anzeige zugegangene neueste Konversationslexikon, Der Kleine Brockhaus. Handbuch des Wissens zu zeigen. Es soll in nur 1 Bd. erscheinen und zwar lieferungsweise in 10 Lieferungen zu je 2,10 M. (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1926/27). Durch peinlichste Raumausnutzung in Dreikolumnensatz sollen in diesem einen Bande mehr als 54000 Stichwörter mit über 6000 Textabbildungen (darunter zahlreiche Kirchen) und gegen

120 Karten, Zeittafeln u. dergl. ihren Platz finden, sodaß dieses Handbuch in knappster Form ein doch umfassendes Personen-, Sach- und Ortslexikon samt Handatlas (in klarer Ausführung), historischer Datenübersicht, statistischem Nachschlagebuch zu schneller Orientierung darstellt. Die Stichproben in den vorliegenden vier ersten Lieferungen haben, wie es bei dem auf die Technik des Nachschlagewerks eingestellten Verlag selbstverständlich ist, das Gebotene als zuverlässig erwiesen. Bei den Personen, auch den kirchengeschichtlich bedeutsamsten, gestattet der Raum freilich nur reine Datenangabe ohne jede Charakteristik. Manchen Namen vermißt man ungern; L. Harms z. B. hätte neben Cl. Harms genannt werden müssen. In den außereuropäischen Länderartikeln wünschte man stärkere Berücksichtigung der Mission. Obwohl die Gegenwart naturgemäß breiter zur Darstellung kommt, fehlt z. B. eine Auskunft über den neuen Codex iuris canonici. Den „Deismus" sollte man auch in einem populären Werke nicht mehr nur von seiner Gottesanschauung her charakterisieren. Solcher Desiderien ließen sich noch mehr nennen; sie beeinträchtigen aber nicht den Wert der buchhändlerischen Gesamtleistung. **Zscharnack.**

Hartmann Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. VIII, 120 S. Freiburg i. B., Herder. Brosch. 7,60 M. — Die liturgische Wissenschaft, auf evangelischer Seite allerdings fast ganz verachtet, wird für alles Licht dankbar sein müssen, das man über die Geschichte der Liturgien zu verbreiten sich bemüht. Und mit welchem Eifer sich die katholischen Forscher den Untersuchungen liturgiegeschichtlicher Fragen hingeben, zeigt schon ein flüchtiger Blick in das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft." In seinem neuesten Buche hat uns nun auch G., der Senior unter den katholischen Geschichtsforschern, ein Buch liturgiegeschichtlichen Inhalts geschenkt, das in eigenartiger Weise aus der alten Geschichte des christlichen Rom für die Erklärung der Formulare des römischen Missale Licht zu gewinnen sucht. Was der Verfasser im 2. Bande der Miscellanea Francesco Ehrle, S. 101—140 (1924) kurz behandelt hatte, bietet er hier ausführlich dar. Er untersucht die Entstehung der Stationsmessen, deren er in einem Anhang 85 aufzählt, insbesondere die Auswahl der Perikopen dieser Messen. Dabei hat sich ihm ergeben, daß sich diese Meßformulare mitsamt den Perikopen am besten „1. aus den Orten der Stationen, 2. aus den Heiligengeschichten der Stationen, 3. aus den weltlichen oder geistlichen Gebräuchen bei den Stationskirchen" erklären lassen. Sehr geschickt bringt Grisars Gelehrsamkeit Material bei, das seine These stützen soll, und es darf dem Verfasser bezeugt werden, daß er dabei viel Interessantes sagt. Jedoch, die Beweisführung hält nicht Stich. So hat man den Eindruck, daß die Beziehungen zwischen der Topographie und der Messe durchaus gesucht sind; z. B. die Verbindung zwischen St. Pudentiana, die den Namen titulus Pastoris führt, und Petrus, dem pastor, halte ich für ebenso verkehrt wie die zwischen St. Laurentius in Panisperra und Lektionen, die von Brote handeln. Das gleiche gilt aber für den Nachweis der hagiographischen Elemente in der Messe: z. B. (fer. V post Cineres): da Georg als Kriegsmann verehrt wurde, wird als Evangelium die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum ausgewählt, als Epistel die Erzählung von der Genesung des kriegführenden Hiskia (Jes. 38), wo V. 6 auf die Errettung Roms aus Kriegsbedrängnis bezogen wird. — Gregor II. soll diese Messe in der Langobarden-Not geschaffen haben. Oder: weil nicht weit von St. Balbina acht Travertinsockel mit Inschriften von magistri gefunden wurden und die Kirche St. Balbina, eine gut erhaltene antike römische Halle, eventuell selbst den Darbietungen gelehrter Männer gedient hat, habe man für fer. III. post Dom. II. Quadrag. Statio ad sanctam Balbinam als Evangelium Matth. 23, 1—12 ausgewählt, in dem es warnend vor weltlichen Gelehrten heißt: unus est enim magister vester. Daß mancherlei Sitten z. B. die Skrutinien-Gebräuche von Einfluß auf die Gestaltung der Messen gewesen sind, gilt nicht bloß für das römische Missale, für das Grisar Belege beibringt: nur dürfte man auch darin nicht zu weit gehen und Beziehungen in Äußerlichkeiten erweisen wollen. Nicht selten

merkt man übrigens den Worten des Verfassers an, daß er selbst seiner Sache nicht ganz sicher ist, z. B. S. 29 f.: Sollte ein ähnliches Gemälde oder ein ähnliches Apsismosaik den Gedanken an die Wahl (!) des Evangeliums geweckt haben? Manchen Ausführungen, die ganz nüchtern aufzeigen, wie es zu Sitten und Gebräuchen bei der Messe kam, die jetzt höchst geistvoll gedeutet werden, stimme ich vollkommen zu, so z. B. daß die 15 Kerzen bei Beginn der matutina tenebrarum nicht mystisch und nicht historisch, sondern einfach praktisch daher zu erklären seien, daß man bei der Länge des Offiziums durch Auslöschen der Kerzen anzeigen wollte, wie viel Psalmen man gesungen habe, sowie daß die fünfzehnte nur scheinbar ausgelöscht wurde, tatsächlich zeitweilig im Dunkeln verborgen gehalten wurde, damit man nach der feierlichen Dunkelheit an ihr wieder neues Licht entzünden konnte. Gegen die symbolischen — theologisch-mystischen — Erklärungen der Meßformulare, die heutzutage bei einer anderen, sehr starken Gruppe der römischen Liturgiker beliebt sind, wendet sich G., der Historiker, mit aller Entschiedenheit, gleichwie jene seine topographischen und hagiographischen Darlegungen, seine Hinweise auf das Milieu als durchaus problematisch ablehnen. Glaue, Jena.

Bibliotheca medii aevi manuscripta. Pars prima. Einhundert Handschriften abendländischen Mittelalters vom neunten bis zum fünfzehnten Jahrhundert. Katalog 83. Jacques Rosenthal, München. Titel, VIII, 106 S. 4°. 21 Tafeln (1926). Dieser vorzüglich ausgestattete Katalog ist gewiß für viele eine Überraschung. Man sollte es kaum für möglich halten, daß im freien Handel jetzt noch eine solche Menge von Handschriften, unter denen sich sehr kostbare, alte, wissenschaftlich wie künstlerisch wertvolle befinden, angeboten werden können. Das Glanzstück ist wohl Nr. 40, ein Evangeliarium de tempore et de sanctis per circulum anni, Pergamenthandschrift von der Wende des 10. und 11. Jahrhunderts, mit dem alten, kostbaren, gleichzeitigen Einband, auf dessen vorderem Deckel sich vier Elfenbeinreliefs (den Gestalten der Evangelisten) befinden, während der Rückdeckel eine gravierte vergoldete Kupferplatte mit dem Bilde des Erzengels Michael bietet. Die ältesten Handschriften sind aus karolingischer Zeit: Nr. 4: S. Ambrosius, Epistolarum libri decem. Tractatus et sermones varii, und Nr. 52: Homiliarium mit zahlreichen, noch nicht veröffentlichten Homilien. Das liturgisch wertvollste Stück ist wohl Nr. 86: das Pontificale Ambrosianum aus dem 11. Jahrhundert, die älteste bekannte vollständige Handschrift dieses liturgischen Buches der Mailänder Kirche mit Texten, die dem Herausgeber der Mailänder Liturgie M. Magistretti, 1897, unbekannt waren und die seine Veröffentlichung ergänzen und vervollständigen. Erwähnt mag noch werden die Handschrift 20 aus dem 12./13. Jahrhundert mit den Benedictiones episcopales. Weiter sind Bibelhandschriften vorhanden, Handschriften einzelner biblischer Bücher, Erklärungen biblischer Bücher, Handschriften von liturgischen Werken, Mönchsregeln, von Werken kanonistischen Inhalts; auch die Geschichte geht nicht leer aus. Fast aus allen Gebieten der theologischen Literatur von der Frühzeit bis zum Ende des Mittelalters werden Proben gegeben. Das Schrifttum aller anderen wissenschaftlichen Disziplinen ist nur in geringem Umfange berücksichtigt worden, obgleich auch da interessante Handschriften nicht fehlen. Dieser Teil der Rosenthalschen Sammlung soll in einem späteren Teile des Katalogs geboten werden, worauf wir mit Recht gespannt sein dürfen. In einer kurz und knapp gehaltenen Einleitung macht Ernst Schulz auf das Wichtigste aufmerksam, was dieser erste Teil der Bibliotheca bietet, und läßt hervortreten, inwiefern die Handschriften unsere Kenntnis bereichern. Er ist wohl auch der Verfasser der Beschreibung der Handschriften, die so inhaltreich und sorgfältig wie möglich gehalten ist. Er ist der Frage nach ihrer Herkunft überall nachgegangen; soviel ich sehe, stammen die meisten aus Italien, aber auch nicht wenige aus Deutschland (z. B. aus der Karthause Buxheim). Die neueste Literatur ist genügend berücksichtigt, Beschreibung wie Einleitung zeugen von eingehender kirchengeschichtlicher Kenntnis. Doch vermag ich die Charakterisierung des Mittelalters als einer Epoche der Vergangenheit,

die eine einheitliche und geschlossene Weltanschauung, eine organisch in sich gefestigte Kultur besaß, nicht für richtig zu halten. Daß die Mehrzahl der Handschriften dem 14. und 15 Jahrhundert angehören, wird begreiflich erscheinen. Aber auch diese enthalten viel Wertvolles, und es ist zu erwarten, daß auch sie für das Studium des späteren Mittelalters ausgiebig benutzt werden. Möchten wir nur auch über das künftige Schicksal der zum Verkauf ausgebotenen Handschriften zu seiner Zeit unterrichtet werden. Die beigegebenen Tafeln sind ausgezeichnet; die Lichtdrucke sind ausgeführt in den technischen Anstalten der Firma F. Bruckmann in München, die farbige Tafel in dem artistischen Institut Orell Füssli in Zürich. G. Ficker, Kiel.

Die Schlesische Kirche und ihr Patronat im Mittelalter unter polnischem Recht. Beiträge zur ältesten schlesischen Kirchengeschichte. Von Edmund Michael. Mit einer Karte. Görlitz, Hoffmann & Reiber, 1926. 288 S. 10 M. — M. hat vor mehreren Jahren eine Darstellung der Geschichte des schlesischen Patronats erscheinen lassen. Die ältere Zeit war damals nur lückenhaft behandelt. Seitdem ist es ihm möglich gewesen, in ausführlichen Forschungen die mittelalterliche Zeit neu zu durchleuchten. Dabei ist ihm viel neue Erkenntnis aufgegangen. Um das Erarbeitete zu verwerten, sah er sich genötigt, in neuer Auflage das Buch vollständig umzugestalten. Die Darstellung des Mittelalters füllt jetzt einen ganzen Band von nicht geringem Umfang. Auf einen geschichtlichen Überblick folgt zunächst eine ausführliche Darstellung der Gründung, Ausstattung und Grenzen der für Schlesien in Betracht kommenden Bistümer; also nicht nur des Bistums Breslau, sondern auch der nach Schlesien hineinreichenden Bistümer Meißen, Prag, Olmütz und Krakau. Daran schließt sich eine etwa 140 S. umfassende Darstellung der Gründung von Klöstern und Kirchen. Hier werden die Kirchen in Breslau und die in den sogenannten „Landesburgen", den alten Kastellaneien, für sich behandelt. Die übrigen Kirchen werden nach der gegenwärtigen politischen Einteilung besprochen. Diesem Abschnitt ist eine nach Bezirken und Kreisen wie nach der Zeit geordnete Zusammenstellung der schlesischen Kirchen mit Angabe ihrer ersten Erwähnung und ihres ursprünglichen Patronats angefügt, eine in ihrer Übersichtlichkeit außerordentlich dankenswerte Arbeit. Ein Schlußabschnitt bringt die „Ergebnisse", wobei die „bisherige Beurteilung" der „neuen Beurteilung" gegenübergestellt wird. Am Schluß finden sich Sachverzeichnis, Personenverzeichnis und Ortsverzeichnis. Auch eine ausführliche Literaturangabe ist beigegeben. Das Buch ruht auf sorgfältigen Untersuchungen. Bis in die kleinsten Einzelheiten hinein spürt man die Genauigkeit, mit der Verf. zu Werke gegangen ist. Der hohe Wert des Werkes liegt zu einem Teil gerade darin, daß für die einzelnen Kirchen sehr erwünschte Nachweisungen gegeben sind. Zur Begründung seiner Angaben hat Michael nicht bloß auf die Quellen, sondern auch auf die Urkunden verwiesen. Wir besaßen in Schlesien keine historische Arbeit, die für die fragliche Zeit auch nur annähernd Ähnliches geboten hätte. Somit liegt eine wesentliche und wichtige Bereicherung der geschichtlichen, insbesondere kirchengeschichtlichen Forschung für Schlesien vor Was die „Ergebnisse" betrifft, so war die landläufige Ansicht, daß Schlesien eigentlich erst durch die deutsche Einwanderung ein christliches Land geworden sei. Die Zahl der Kirchen, die bereits in polnischer Zeit bestanden haben, sei sehr gering gewesen. M. weist nun nicht weniger als 152 altpolnische Kirchen nach, die zu recht verschiedenen Zeiten erbaut worden sind. Das Baujahr ist nur für 17 Kirchen noch klar zu ermitteln. Nach der Errichtung des Herzogtums Schlesien werden weitere Kirchen entstanden sein, sodaß sich die kirchliche Versorgung allmählich über das ganze damals bewohnte Land erstreckte. Nachher erst begann die deutsche Einwanderung. Sie erstreckte sich zunächst nur auf einzelne Gegenden und ließ die polnischen Siedlungen unberührt. In den Dörfern mit polnischem Recht wurde auch in dieser Zeit immer noch eine ansehnliche Zahl von Kirchen erbaut. Deutsches und polnisches Recht galten nebeneinander. In der Oberlausitz, deren Verhältnisse M. in seine

Arbeit miteinbezieht (vgl. dazu Bauermanns Anzeige im Neuen Lausitzischen Magazin, 102, 1926, S. 317ff.), gab es gleichfalls ein heimisches (wendisches) Recht. Die hier vor der deutschen Einwanderung nachweisbaren Kirchen sind wenig zahlreich. Aber die Dinge liegen doch ähnlich wie im schlesischen Gebiete. M. bringt allerhand Angaben über die Abgrenzung der Kirchensprengel, die Ausstattung der Kirchen, über die Geistlichkeit und das Patronat. Es handelt sich dabei z. T. um Angaben, die für die Geschichte des kirchlichen Lebens im allgemeinen von großem Wert sind. Ich mache z. B. aufmerksam auf die Notizen S. 243ff. über die Priesterehe. Priester aller Rangstände waren auch in Schlesien lange verheiratet. Verordnungen gegen die Priesterehe und die damit zusammenhängenden Mißbräuche finden sich im 13. Jahrhundert sehr häufig. Noch im 13. Jahrhundert schloß einer der angesehensten Breslauer Domherren öffentlich eine Ehe. Dem Patronat gilt M.s besondere Aufmerksamkeit. Die Ergebnisse in dieser Frage hat er für Schlesien auf den S. 252—263 zusammengestellt. Aber auch die vorher erwähnten Mitteilungen über Kirchen- und Klöstergründungen ziehen die Patronatsfrage in den Kreis der Betrachtung. In der schlesischen Kirche herrschte zur polnischen Zeit das unbeschränkte Eigenkirchenrecht. Unter dem Mantel des kanonischen Patronats blieb es auch bei der deutschen Besiedelung und selbst noch nach der Reformation in Geltung. Auf Einzelheiten, so interessant sie sind, kann leider nicht eingegangen werden. Das Mitgeteilte wird genügen, um zu zeigen, daß wir hier eine in jeder Beziehung beachtenswerte, vielfach neue Aufschlüsse gewährende, jedenfalls aber den ganzen Bestand an Einsichten über die mittelalterlichen Kirchenverhältnisse in Schlesien neu prüfende Darstellung vor uns haben, für die dem Verf. lebhafter Dank gebührt.

M. Schian, Breslau.

Gustav Schnürer, Kirche uud Kultur im Mittelalter. 2. Bd. Paderborn, Schöningh, 1926. X, 561 S. M. 11.—, geb. M. 13.— In letzter Linie ist die Kultur die harmonische Pflege menschlicher Betätigung auf den verschiedenen Gebieten (S. 360). Von diesem Satze aus wird es verständlich, wenn Sch. das gesamte Gebiet der Einwirkung der Kirche auf die mittelalterliche abendländische Menschheit in den Umkreis seiner Darstellung zieht und im Grunde nichts anderes gibt, als eine Darstellung der abendländischen Kirchengeschichte im Mittelalter. Nachdem der erste Band den Grundpfeiler und die erste Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft gekennzeichnet hatte, ist der zweite Band dem Zeitraum gewidmet, in dem die Eigenart dieser Kulturgemeinschaft und ihr Beruf als Führerin einer neuen Weltkultur deutlicher hervortritt. Er reicht bis an das Ende des 13. Jhd.s und schildert im dritten Buche die Kirche im Dienst der nationalen und feudalen Machthaber, die Reformbewegung der Cluniazenser (9. bis 11. Jhd.); im vierten Buche die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft (12. und 13. Jhd.). Der Verfasser hat es vor allem als seine Aufgabe angesehen, das Wachsen der abendländischen Kultur in den einzelnen Zeitabschnitten zu kennzeichnen und festzustellen, was in dem Wechsel der Zeiten die Aufgabe der Kirche war, und wie weit sie diese erfüllte. Das ist ihm ganz gut gelungen, da er nicht ein bloßer Lobredner der mittelalterlichen kirchlichen Zustände ist, und wenn ihm auch die „Kirche“ immer als ein Ideal erscheint, so weiß er doch an ihren Vertretern Kritik, manchmal sehr verständige Kritik zu üben. Nicht einmal den Schöpfungen der kirchlichen Künste, denen er natürlich besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat, steht er ohne Kritik gegenüber. S. 518: „Derjenige, der die Kunst des 13. Jhd.s als Spiegelbild des religiösen Lebens der Zeit schildern will, hat bei dem überwältigenden Eindruck, den die aus der Kunst sprechende Glaubensfreudigkeit macht, viel mehr auf die Gefahr zu achten, daß er daraus nicht zu allgemeine optimistische Schlüsse auf den Zustand der Geister zieht. Er ist, wenn er nur die Eindrücke wiedergibt, welche das künstlerische Schaffen auf ihn macht, allzu leicht geneigt, zu übersehen, was ihn die Zeitgeschichte daneben lehrt, die Albigenserkriege, die Inquisition, die in den verschiedensten Formen sich zeigenden Widersprüche gegen

die kirchliche Lehre, den schweren Streit zwischen Friedrich II. und dem Papsttum, die an so manchen Prälaten vollzogenen Mordtaten zu vergessen. Er wird Mühe haben, den aus der Kunst uns entgegentretenden Idealismus mit den realen Tatsachen zu vereinen, die doch der nach allgemeiner gerechter Beurteilung strebende Historiker auch im Auge behalten muß." Selbst vor der übertriebenen Hochachtung vor der Scholastik, wie sie heute üblich ist, weiß er sich fernzuhalten. Charakteristisch ist folgender Satz S. 500f.: „Diese Einheitlichkeit (des gotischen Stils), die das Ganze durchdringt, alles über- und unterordnet, gleicht der verstandesmäßigen Systematik in der Scholastik, und mit den großen Summen der scholastischen Schriftsteller haben die großen gotischen Kathedralen meist auch das gemeinsam, daß sie unvollendet blieben, weil sie eine Höhe und Vollendung anstreben, die nur selten zu erreichen möglich war." Das ist doch viel mehr ein Tadel, als ein Lob; und ich glaube, hier wird der Punkt berührt, an dem sich zeigt, daß der Verf. kein ganz richtiges Bild des Mittelalters gegeben hat. Der Phantasterei des Mittelalters werden seine Ausführungen nicht gerecht, weder der bei der Schilderung des Einflusses der Cluniazenser, für den er in seiner Bedeutung gute Worte gefunden hat, noch bei der Schilderung des Einflusses der Kreuzzüge, die wohl sonst das Beste ist, was der Band bietet. Denn die Ausführungen darüber, daß erst infolge der Kreuzzüge die Unterlegenheit des Abendlandes gegenüber dem Orient sich ausglich, sind vortrefflich und verraten historischen Sinn.

Die Gelehrsamkeit des Verf. reicht weit und ist gut gegründet. Die leider erst am Schluß des Bandes gegebene Auswahl der Quellen und der Literatur entspricht gerechten Anforderungen. Auf Kunst der Darstellung ist wenig Gewicht gelegt.

Der Prüfstein für die Richtigkeit der Anschauung vom Mittelalter wird die Schilderung des 14. und 15. Jhd.s sein. Sie wird im folgenden Bande gegeben werden. G. Ficker, Kiel.

G. R. Galbraith, The Constitution of the Dominican Order 1216 to 1360. Manchester, University Press, 1925. XVI, 286 S. (Publications of the University of Manchester, Historical Series No. XLIV.).

In Add. Ms. 23935 des Britischen Museums hat G. auf fol. 74 v. ff. und fol. 572 ff. den Text zweier Redaktionen der Konstitutionen des Dominikanerordens entdeckt. Die erste Fassung ist zwischen 1255 und 1263 entstanden, die jüngere Ausgabe ist in der Zeit von 1358—1363 entstanden. Dieser Fund war für G. die Veranlassung, die geschichtliche Entwicklung der Verfassung von den Anfängen des Ordens bis etwa 1360 darzustellen. G. teilt den Stoff in 4 Kapitel ein und läßt der Darstellung in zehn Appendizes außer verschiedenen dankenswerten Tabellen vor allem in App. II. S. 203—253 den Text der bisher unbekannten Fassung der Konstitutionen aus der Zeit um 1360 folgen. Das einleitende I. Kapitel gibt einen Überblick über Sinn und Tendenz der älteren abendländischen Ordensregeln und einen Abriß der Geschichte des hl. Dominikus, soweit die Gründung und rechtliche Entwicklung seines Ordens in Betracht kommt (S. 8—36). Kap. II handelt von dem Recht der Ordenskapitel (Konvents-, Provinzial- und Generalkapitel, S. 37—110). Kap. III befaßt sich mit den Ordensämtern (Prior, Provinzial, General, Vikare dieser drei Oberen, „Prediger" (S. 111—174). Kap. IV: Zusammenfassende Würdigung der Verfassung, u. a. das Verhältnis zur Prämonstratenserregel; Anteil des hl. Dominikus an der uns erhaltenen ältesten Fassung der Regel vom Jahre 1228. — G. hat alles wichtige Quellenmaterial, insbesondere die Akten der Generalkapitel, die von C. Douais edierten Provinzialkapitel und Humberts von Romans hierher gehörige Schriften mit Fleiß und Gewissenhaftigkeit verarbeitet und einen dankbar zu begrüßenden Beitrag zur Geschichte des Dominikanerordens geliefert. Allerdings sind Materialien, die mehr abseits liegen, übersehen worden, und zumal in Deutschland erschienene Publikationen, die mit Nutzen hätten herangezogen werden können, sind G. unbekannt geblieben. Die „Quellen und Forschungen zur Geschichte des

Dominikanerordens in Deutschland" sind ebenso wie meine verschiedenen Arbeiten zur ältesten Ordensgeschichte unbenützt beiseite gelassen worden. Aus Heft I und Heft IV der „Quellen und Forschungen" hätte G. das die deutsche Provinz betreffende Material für seine Tabellen entnehmen können. Nicht benützt sind die nur fragmentarisch erhaltenen Akten der Teutonia, der Hispania und der Dacia. Über Fragmente deutscher Provinzialkapitelsakten vgl. Fritz Bünger in Heft 14. der „Quellen und Forschungen"; ferner G. Löhr ebd. in Heft 19, S. 41 ff.; E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III (1903), S. 82 f. Zur Geschichte der Dacia vgl. G. Stephans, Brottstycker av en Dominikaner-Ordens eller Predikare-Brödernes Statut eller Capitel-Bok ifran XIII. arhundert, Kjöbenhavn 1852, Sonderabdruck aus: Kirkehistoriske Samlinger I; daraus F. G. v. Bunge, Liv-, Esth- und Curländisches Urkundenbuch VI Regesten 16 a. 309 a. Fragmente spanischer Provinzialkapitel vgl. in: Analecta Ordinis Praedicatorum III (1898), S. 411 ff. — Darüber hinaus hätte die sonst fleißige Arbeit noch viel gewinnen können, wenn neben den ordensrechtlichen Quellen in viel größerem Umfange, als dies geschehen ist, die erzählenden Quellen hierfür ausgeschöpft worden wären, und wenn der Verfasser eine umfassendere Kenntnis der allgemeinen Geschichte des Dominikanerordens sein eigen hätte nennen können; so manche Vorkommnisse, die aus den ordensrechtlichen Quellen erwähnt werden, hätten auf Grund anderer Quellen in ein helleres Licht und einen besseren historischen Zusammenhang gestellt werden sollen. — Auf Einzelheiten einzugehen, muß ich mir versagen. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß die S. 35 und S. 179 vertretene Auffassung über die Armutsfrage im Dominikanerorden veraltet ist; vgl. Franziskanische Studien IX (1922), S. 22 ff.; Theologie und Glaube XI (1919), S. 404 ff.; H. C. Lambermond, Die Armutsfrage des hl. Dominikus und seines Ordens, Zwolle 1926, S. 5 ff. Zur Frage nach dem Alter der Konstitutionen von 1228 vgl. Mandonnet in Rev. d'hist. eccl. XV (1914), S. 44 A. 5 und Altaner, Der hl. Dominikus, 1922, S. 24 A. i. Das S. 180 A. 2 aus der Legenda parva des Fr. Pippinus ed. J. Taurisiano in: Analecta Ord. Praed. 1921, 197 (auch separat, Romae 1922) herangezogene Zeugnis für die Approbation der Ordenskonstitutionen durch Honorius III. halte ich für wertlos.

Berthold Altaner, Breslau.

Eine prächtige Neujahrsgabe hat der Verlag der Münchner Drucke seinen Freunden und Mitarbeitern übersandt: „Eine Buchanzeige des Olmützer Buchdruckers Konrad Baumgarten aus dem Jahre 1501. Mit einem Begleitwort von Karl Schottenloher" (München 1927). Die Buchanzeige bezieht sich auf das Werk des Heinricus Institoris gegen die Pikarden, das 1501 und 1502 in zwei Auflagen bei Baumgarten in Olmütz erschien. Auf der Rückseite des Einblatts ist von einem andern Drucker ein Kreuzzugablaßformular von 1501 abgedruckt. Da zwischen Vorder- und Rückseite kein innerer Zusammenhang besteht, ist anzunehmen, daß die eine Seite keinen Zweck mehr hatte, als die andere bedruckt wurde. Wahrscheinlich ist die Buchanzeige für den Ablaßdrucker Makulatur gewesen, die er aus Ersparnisgründen nochmals benutzte. Vielleicht handelt es sich bei der Buchanzeige nur um einen Probedruck.

O. Clemen, Zwickau.

Predigten Dr. Martin Luthers. Auf Grund von Nachschriften Georg Rörers und Anton Lauterbachs, bearbeitet von Georg Buchwald. 2. Band, Vom 16. Oktober 1530 bis zum 14. April 1532. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1926. 667 S. Mark 15,—, gebunden Mark 18.—. — Der vorliegende zweite und letzte Band ist nach denselben Grundsätzen gearbeitet wie der erste (s. ZKG. NF. 7, S. 626 f.). Auch er bringt eine Übersicht über Luthers Predigttätigkeit für den behandelten (im Titel angegebenen) Zeitraum. Darin sind auch solche Predigten vermerkt, von deren Bearbeitung, weil sie nichts besonderes bieten, abgesehen worden ist. Eine Predigt aus der Hauspostille (über Matth. 18, 23 ff.) ist als Probe zum Vergleich mitgeteilt. Mit Rücksicht auf die Besprechung von Bd. 1 erübrigt es sich, noch einmal die Art und den Wert dieser Buchwaldschen Bearbei-

tung darzulegen. Es genügt, der Freude darüber Ausdruck zu geben, daß der zweite Band so rasch dem ersten hat folgen können. Möglich geworden ist das durch die Unterstützung der „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft". Beigegeben ist diesem Schlußband ein ausführliches Sachregister. Jeder Kundige weiß, daß ein Sachregister zu Predigten große Schwierigkeiten bietet. Es wird auch hier nicht immer leicht sein, auf Grund des Registers Stellen zu finden, die man aus bestimmten Gründen sucht. Aber eine bessere Methode, als die von Buchwald gewählte, wüßte ich nicht anzugeben. Erfreulich ist, daß bei Stichworten, zu denen sehr viele Stellen zu nennen waren, jede Angabe eine neue Zeile erhalten hat. Man findet sich infolgedessen viel besser hindurch, als wenn sämtliche Angaben fortlaufend gesetzt sind. Bei einigen Stichworten ist wohl aus Versehen die zusammenhängende Druckweise beibehalten worden. Auch ein Verzeichnis der Predigttexte aus beiden Bänden in der Reihenfolge der biblischen Schriften ist beigefügt. Das von mir in der Besprechung des ersten Bandes geltend gemachte Bedenken (Nichtkenntlichmachung der aus der W. A. übernommenen Stellen der Vorrede) hat in vorliegendem Band leider keinerlei Berücksichtigung gefunden. Warum nicht? Abschließend können wir für die ganze, ausgezeichnete Arbeit, die uns in einem Maße, wie das bisher nicht möglich war, Luthers Predigtweise nach dem gesprochenen Worte anschaulich macht, nur von Herzen danken. Der Reformationshistoriker hat damit nicht nur der Lutherforschung, sondern auch der Erforschung der Geschichte der Predigt, also dem praktischen Theologen, einen sehr wesentlichen Dienst geleistet. Es wäre zu wünschen, daß das Predigtwerk in recht viele Synodalbibliotheken, wenn möglich auch Pfarrerbibliotheken eingestellt würde, damit es nicht nur den Wissenschaftlern, sondern auch den Praktikern zugute kommt. M. Schian, Breslau.

Eine wertvolle Gabe aus dem Nachlaß des als Jesuitenkämpfer bekannten Grafen Paul v. Hoensbroech bringt der Verlag Pl. Haupt, Bern und Leipzig, heraus, eine aus den Quellen zusammengestellte und bearbeitete Enzyklopädie: Der Jesuitenorden, die zuweilen, über die Grenzen der S. J. hinausgreifend, sich zu einer Enzyklopädie über den Katholizismus besonders in seiner ultramontanen Gestalt auswächst. Es liegt der erste Band, die Buchstaben A bis J umfassend, vor (XVI, 816 S., in Lexikonformat 36 M.). Bei H.s Tod (im August 1923) lag das Ms. so gut wie druckfertig vor, und man hat nur hier und da (wie etwa für die 1925 erfolgte Heiligsprechung des Canisius) Ergänzungen vorgenommen. Vielleicht hätte H., wenn er selber die Drucklegung noch hätte besorgen können, dies und das noch ausgeglichen. Denn technisch greift nicht alles mangellos ineinander und geht es nicht ohne Dubletten ab, wie etwa das Nebeneinander von Artikeln wie „Alleinberechtigung der römischen Kirche", „Ausschließlichkeit, katholische", „Duldsamkeit", „Unduldsamkeit", oder: „Arbeitervereine, katholische", und „Autorität, kirchliche, und wirtschaftliche Organisation" zeigt. Die gewählten Stichwörter sind nicht immer so selbstverständlich und natürlich gewählt, daß man die Auskunft gerade unter ihnen suchen wird. Oder sachlich wird etwa unter dem Stichwort: „Alle Getauften sind dem Papst unterworfen", eine Idee als jesuitisch charakterisiert, die, wie der bekannte Brief Pius' IX. an Kaiser Wilhelm I. zeigt, allgemein katholisch bzw. allgemein ultramontan ist. Aber das sind Mängel, die den Wert des mit erstaunlichem Sammelfleiß gearbeiteten Gesamtwerkes nicht herabsetzen. Man muß sich freilich, wie stets bei H., durch recht viel Polemik hindurcharbeiten; „Polemik ist Wesensbestandteil echter Wissenschaft", bemerkt H. selbst in der Vorrede und ist der Meinung, daß sie auch den objektiven Wert dieses seines letzten „großen Schlages gegen den Antichristen" nicht aufhebt. Jedenfalls steckt in den Artikeln, die H., abgesehen von dem Artikel „Jesuitenlatein" (S. 722—725), ausnahmslos selbst geschrieben hat, ein ungeheures Quellenmaterial, das in dieser Ausdehnung kaum einem Andern bekannt sein dürfte, und in dessen Darbietung der eigentliche Wert dieses Lexikons liegt. Die Artikel sind großenteils Abhandlungen, in selteneren Fällen kurze Notizen, De-

finitionen, Urteile, Religiöses, Theologisches, Moral, Politik, Wirtschaftsleben, Geschichte, Jesuitenbiographien usw., — Alles ist in gleicher Weise behandelt worden. Es seien nur ein paar Beispiele genannt, um die Weitschichtigkeit des Stichwörterbestandes zu zeigen: Jesuiten und Politik (S. 665—94); Deutschland und J. (S. 214ff.); Abneigung gegen Deutsches Reich, Preußen, Hohenzollern (S. 9—20); Bayern und J. (S. 104—110); Friedrich d. Gr. und J. (S. 409—14); Jesuitenmoral (S. 726—45); Beichte und Beichtschmutz (S. 112—145); Gewissensfälle (S. 527—58); Fürstenbeichtväter (S. 417—41); Gehorsam (S. 473 bis 489); J. und Wissenschaft (S. 696—712); Erziehungs- und Unterrichtssystem (S. 274—326); Bücherprüfung, Bücherverbot (S. 166—82); Aufhebung des Ordens (S. 57—86); Jesuitengesetz (S. 713—21); Fälschungen (S. 332—56); Herz-Jesu-Andacht (S. 598—605); Heidenmissionen (S. 581—95); Hexenwahn und J. (S. 605 bis 633); Jesuitenorden und Papst (S. 746—58); Jesuitenorden gegen Protestantismus (S. 758 - 64) usw. Ein zweiter Band soll das Werk zum Abschluß bringen und wird erst ein Gesamturteil darüber ermöglichen. Zscharnack.

Max Pribilla J. S., Um die Wiedervereinigung im Glauben. Freiburg, Herder, 1925. VIII und 80 S. — Kein übereiltes Reden von Union, sondern ruhige und ernste Darlegungen über konfessionelle Verständigung, in demselben Geiste, in dem Pr.s Auseinandersetzungen mit August Messer gehalten sind (in dem von beiden verfaßten Buche: Katholisches und modernes Denken). Wenn Augustins, von Pr. zitiertes Wort: „Keiner von uns sage, er habe die Wahrheit schon gefunden" (das allerdings verschiedener Deutung fähig ist) den Ton für konfessionelle Auseinandersetzungen angibt, so werden sie nicht vergeblich sein; man wird einander näher kommen. „Wer in die Tiefe seiner religiösen Überzeugung hinabsteigt, wird dort verborgene Gedankengänge finden, die zum Standpunkt der anderen hinüberführen, während die Berührung an der Oberfläche so leicht immer neuen Stoff zu Mißverständnissen und zu gegenseitiger Verbitterung schafft." Die Polemik Pr.s gegen Jülichers Ausführungen in der „Eiche" über die Stellung der kath. Kirche zur Bibel (s. ZKG. NF. 7, S. 480) mag dem Wortlaut nach richtig sein, wird aber der Sache nicht gerecht. Mulert, Kiel.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Bericht über das achte Vereinsjahr

Entsprechend unserem Magdeburger Beschluß (s. ZKG. NF. 7, S. 160) fand die Jahresversammlung 1926 im Zusammenhang mit der Historikertagung am 4. und 5. Oktober in Breslau statt. Ihre Leitung lag an Stelle des durch eine Studienreise nach Konstantinopel verhinderten Vorsitzenden Professor D. Lietzmann in den Händen des stellvertretenden Vorsitzenden Professor D. Erich Seeberg. In seiner Begrüßungsansprache gedachte dieser des so früh verstorbenen Geh. Konsistorialrats Professor D. Holl und seiner Bedeutung für die Theologie, und besonders für die Kirchen- und Dogmengeschichte.

Die stattliche Reihe der Vorträge wurde am 4. Oktober eröffnet durch drei Vorträge. Es sprach Pastor prim. D. Bickerich aus Leszno (Polnisch Lissa) über „Die kirchliche Tätigkeit des Amos Comenius in Polen", die so wenig bekannt sei und hinter seinen pädagogischen Verdiensten zurücktrete. Sodann behandelte Domherr Professor Dr. Seppelt aus Breslau die „Epochen der Breslauer Bistumsgeschichte im Mittelalter", von der Christianisierung anhebend, mit der deutschen Besiedlung sich steigernd bis zur Glanzzeit des Bistums im 14. Jahrhundert, bis dann der Zerfall eintrat. Im dritten Vortrage faßte Professor Dr. Caspar aus Königsberg die Ergebnisse seines Buches „Die älteste römische Bischofsliste" zusammen.

Durch eine Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses vorbereitet, fand am 5. Oktober mittags die geschäftliche Mitgliederversammlung statt. Hier erstattete der unterzeichnete Geschäftsführer zunächst den Kassenbericht: der aus einem Bestand, Mitgliederbeiträgen und Bankzinsen bestehenden Einnahme von 5754,18 RM. steht eine Ausgabe von 5146,16 RM. gegenüber, die sich aus den Rechnungen für die Mitgliederexemplare der ZKG., Aufwandsentschädigung, Reisekosten, Drucksachen usw. zusammensetzt; der Bestand beträgt 608,02 RM. Im Jahresbericht konnte der Geschäftsführer von einem befestigten Stand der Mitgliederzahl (260) und von dem guten Einvernehmen mit dem Verlag der ZKG., Leopold Klotz in Gotha, berichten. Mit Worten des Dankes hob er auch die Unterstützung der Zeitschrift durch einen namhaften Beitrag der Notgemeinschaft hervor. Im Vorstand unserer Gesellschaft ist eine Veränderung dadurch eingetreten, daß Professor D. Beß, der eigentliche Gründer unserer Gesellschaft, auf seinen bereits wiederholt geäußerten Wunsch von dem Amt des stellvertretenden Vorsitzenden zurückgetreten war. Die dem Geschäftsführenden Ausschusse obliegende Ergänzungswahl brachte die Wahl von Professor D. Erich Seeberg zum Stellvertretenden Vorsitzenden, der an Stelle des abwesenden Vorsitzenden die ganze Breslauer Tagung leitete, wie er auch bereits die Vorbereitungen für diese übernommen hatte. Der Plan, seitens der Gesellschaft Sonderhefte zur ZKG. herauszugeben, hat sich noch nicht verwirklichen lassen. Die Vermehrung der Mitgliederzahl hat die Geschäftsführung als eine be-

sonders wichtige Aufgabe betrachtet und an die evangelischen Prediger- und die katholischen Priesterseminare — im ganzen 40 Institute — unter Beifügung von je einem Gratisheft der Zeitschrift, die der Verlag Leopold Klotz in Gotha umsonst zur Verfügung gestellt, die Bitte um Beitritt zu unserer Gesellschaft gerichtet, bisher aber ohne größeren Erfolg. Entsprechend dem Hinweis von Pfarrer Lic. Wendland, in ZKG. 45, NF. VIII, S. 118f. lenkte der Geschäftsbericht die Aufmerksamkeit auf den besonders wichtigen engeren Zusammenschluß der kirchengeschichtlichen Territorialvereine unter sich und mit unserer Gesellschaft. Es soll den Territorialvereinen für den ermäßigten Beitrag von 10 RM (statt 20 RM) die ZKG. geliefert werden unter der Bedingung, daß sie ihrerseits der Gesellschaft ihre Veröffentlichungen als Austausch übersenden. Dieser Anregung soll baldigst Folge gegeben werden (sie wird jetzt Anfang 1927 verwirklicht; eine Zusammenkunft von Vertretern der Territorialvereine bei der Jahresversammlung 1927 ist fest in Aussicht genommen). Aus Anlaß einer von dem Verleger der ZKG., Leopold Klotz in Gotha, an uns ergangenen Anregung, die Jahresversammlung 1927 in Gotha abzuhalten, wurde die Frage erörtert, ob sich der Anschluß unserer Jahresversammlungen an größere Organisationen bisher bewährt habe; es wurde betont, daß, wenn sich bei diesem Anschluß auch einige Schattenseiten (Verlust an Selbständigkeit, Rücksichtnahme auf andere Versammlungen) gezeigt hätten, doch weit größere Vorteile, vor allem ein stärkerer Besuch unserer Vorträge — die Zahlen der Zuhörer stiegen in Breslau von 60 bis auf 100 — zutage getreten seien. Einmütig sprach man sich dahin aus, diesen Anschluß zunächst weiter beizubehalten.

Die Vorträge fanden am Dienstag Nachmittag ihre Fortsetzung. Den Hauptvortrag hielt Privatdozent Lic. Rückert aus Berlin über das Thema: „Christentum und Staat bei Johannes Calvin". Hieran schloß sich der letzte Vortrag von Professor Dr. Laqueur aus Gießen über: „Die palästinensischen Märtyrer in der Kirchengeschichte des Eusebios."

Es erscheint uns nicht als Aufgabe dieses kurzen Geschäftsberichtes, eine genaue Inhaltsangabe der gehaltenen fünf Vorträge zu geben. Die Leitung des Historikertages beabsichtigt, einen Gesamtbericht über die Breslauer Tagung herauszugeben, und hat von uns einen Bericht mit Inhaltsangaben der Vorträge, die die Referenten selbst geliefert haben, erhalten. Dieser wird wahrscheinlich unseren Mitgliedern als Sondersendung oder zugleich mit der Zeitschrift zugänglich gemacht werden.

An den gleichen beiden Tagen, dem 4. und 5. Oktober, z. T. in gleichzeitigen Stunden, hielt die unserer Gesellschaft angeschlossene „Abteilung für Geschichte des Urchristentums" ihre Versammlung. Professor D. Lohmeyer sprach über „Paulinische Eschatologie", Geheimrat Professor D. v. Dobschütz über „Das Corpus Hellenisticum, den neuen Nestle, den neuen Tischendorf — ein englisches Angebot"; Privatdozent Lic. Preisker aus Breslau über den „Begriff der Erlösung bei den Mandäern und im N. T." und Studienrat Dr. Schecker aus Bremen über „Dionysios von Halikarnaß und das N. T.". Einen ausführlichen Bericht über diese Tagung bietet ZNW. 25, 1926, S. 315—319.

Mit Zuversicht geht die Gesellschaft in das neunte Vereinsjahr, getragen von dem Bestreben, der Förderung der kirchengeschichtlichen Forschung an ihrem Teile weiter dienen zu dürfen.

Berlin-Friedenau, Wagnerplatz 2. Oberpfarrer a. D. Georg Arndt,
Geschäftsführer.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

XLV. BAND NEUE FOLGE VIII IV. HEFT 1926

BEGRÜNDET VON THEODOR BRIEGER †
IN VERBINDUNG MIT DER GESELLSCHAFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO SCHEEL UND LEOPOLD ZSCHARNACK



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

UNTERSUCHUNGEN Seite

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr. Julchental 1
Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

Untersuchungen

Studien zu den alten Petrusakten

II. Die Komposition

Von Carl Schmidt, Berlin

Ich hatte in Teil I meiner Studien zu den alten Petrusakten in dieser Zeitschrift (Bd. 43, NF. 6, 1924, S. 321 ff.) den Nachweis zu führen versucht, daß die koptische *πρᾶξις*, d. h. die Geschichte von der paralytischen Tochter des Petrus, und die Erzählung von der Tochter eines Gärtners einen integrierenden Teil der alten *πράξεις Πέτρου* gebildet hätten, — eine These, die, wie ich aus Zuschriften ersehe, von den kompetenten Forschern auf dem Gebiete der apokryphen Apostelakten allgemein akzeptiert ist. Ich komme in einem zweiten Teil zu der Frage, an welcher Stelle der alten Akten diese beiden Episoden gestanden haben. Wären die lateinischen Actus Vercellenses mit den alten Akten identisch, so wäre ihre Zugehörigkeit von vornherein ausgeschlossen, da sie sich in dem Rahmen nirgendwo unterbringen lassen. Es gibt aber noch zwei andere Möglichkeiten: 1. die A. V. in ihrer heutigen Gestalt sind überarbeitet resp. lückenhaft überliefert, oder 2. die A. V. bieten uns nicht den vollständigen Text der Actus Petri, sondern bilden nur ein großes Kapitel, wenn auch das umfangreichste, aus dem Leben des Apostels, das die römischen Ereignisse behandelt. Die Frage selbst kann nur im Zusammenhang mit der Untersuchung über die Komposition gelöst werden.

1. Zunächst müssen wir unseren Ausgang nehmen von dem Umfang der alten *πράξεις*. In dem aus Palästina stammenden sogenannten Kanonsverzeichnis des Nicephorus Callisti [1] wird die

1) Vgl. Zahn, Kanonsgeschichte II, S. 300.

περίοδος Πέτρου mit 2750 Stichen angeführt. Daß es sich hier nicht um die Clementinen oder irgendwelche x-beliebigen Petrusschriften, sondern um die alten, von der Großkirche später verworfenen *πράξεις Πέτρου* handelt, bedarf m. E. gar keines weiteren Nachweises; das ist, soviel ich sehe, auch niemals bezweifelt worden. Es werden ja daneben die *περίοδοι* des Paulus, Johannes und Thomas aufgezählt. Die verschiedenen Herausgeber haben daher in der Ausgabe der nt.lichen Apokryphen von diesen Stichenangaben Gebrauch gemacht. Ficker freilich geht über die Stichenangabe des Nicephorus in beiden Auflagen mit Stillschweigen hinweg. Das ist natürlich kein lapsus memoriae, sondern nicht ohne Absicht geschehen. Denn im ersteren Falle müßte er zu der angegebenen Zahl Stellung nehmen und könnte bei Gegenüberstellung mit den A. V. nur zu dem Schlusse kommen, daß die heutigen A. V. niemals einen Umfang von 2750 Stichen — das Evangelium des Lukas wird auf 2600 Stichen berechnet — aufweisen, also, rein äußerlich betrachtet, ein großes Manko zeigen. Schon Zahn, KG. II, S. 841, Anm. 3 (S. 844) schreibt: „Obwohl die Berechnung des Umfanges der teils im Original, teils in lateinischer Übersetzung erhaltenen Teile der Petrusakten (ed. Lipsius, p. 45—103) schwierig und unsicher ist, wage ich doch zu behaupten, daß das Vorhandene etwa dem Markusevangelium an Umfang gleichkommt, und die Vermutung, daß etwa 1000 Stichen, mehr als ein Drittel des Werks, uns noch fehlen." Das wird bestätigt durch ein von Grenfell und Hunt in Oxyrhynchus gefundenes Pergamentblatt (OP. VI, 1908, Nr. 849, p. 6—12), das von den Herausgebern auf early fourth century datiert wird und auf zwei mit $\overline{\rho\xi\zeta}$ und $\overline{\rho\xi\eta}$ paginierten Seiten ein Stück des bei Lipsius p. 73, 15—27 nur lateinisch erhaltenen Textes bietet. Jede dieser Seiten enthält 14 Zeilen oder ca. 7 Stichen, so daß die sich ergebenden 166 Seiten rund 1150 Stichen ausmachen. Wenn man nun für den Schluß die Zahl der Stichen noch so hoch ansetzen würde, käme man auf keinen Fall auf die Zahl 2750. Hier bleibt ein ungedeckter Rest übrig[1]. Wir müssen uns also nach anderem Stoff umsehen, um die festgestellte Lücke

1) Die Herausgeber bemerken, daß der griechische Text wahrscheinlich den gleichen Umfang wie die A. V. gehabt, also vorrömische Ereignisse nicht geschildert habe. Damit wollen sie aber keineswegs die Existenz eines die Ereignisse in Jerusalem behandelnden Teiles leugnen.

auszufüllen. Statt aber für die Akten ein Plus zu schaffen, ist die Kritik zuweilen den Weg gegangen, den jetzt vorliegenden Text der A. V. zu reduzieren, oder man operiert mit der Überarbeitungstheorie, die ja seit den Untersuchungen von Lipsius über die apokryphen Apostelakten für viele Gelehrte zum festen Dogma geworden ist. So findet v. Dobschütz (Theol. Lztg., 1903, Sp. 354, Anm. 1) in c. 25, p. 72 f. eine Textverderbnis: die zwei ineinander geschobenen Jünglingserweckungen sollen nicht ursprünglich sein. Hier gehöre vielleicht die auch durch Photius bezeugte Auferweckung des durch Simon Magus getöteten Stieres her.

Was die angebliche Nichtursprünglichkeit der zwei ineinander geschobenen Jünglingserweckungen anbetrifft, so erweist sich die Erzählung von der Auferweckung des einzigen Sohnes einer Witwe (Lips. p. 73, 1—19; 74, 1—17) deutlich als Nachbildung von Luk. 7, 12—17, wie schon Zahn bemerkt hat. Petrus soll bei dieser Totenauferweckung als zweiter Christus den Lesern vor die Augen gestellt werden. Dies wird noch deutlicher, daß Petrus sich das Wort des Herrn Luk. 7, 14 aneignet: et vocem accipiens Christi domini mei, dico tibi: iuvenis surge et ambula cum matre tua. Das Auftreten der Witwe ist nur eine ganz kurze Episode, die den Zusammenhang keineswegs unterbricht, oder nur insofern unterbricht, als das Hauptstück, die Tötung des Jünglings durch Simon Magus und seine Auferweckung durch Petrus, nicht in einem Atem erzählt wird. Die Witwe, hier als eine der viduae, quae ad Marcellum refrigerabant bezeichnet, dringt durch die über die Tötung des Jünglings murrende Volksmenge zu Petrus hindurch und trägt ihm ihr Unglück vor. Darauf gibt Petrus umstehenden Jünglingen Befehl, den Toten zur Stelle zu schaffen. Jene tragen die Mutter auf einer Sänfte nach Hause, überzeugen sich von dem Tode des Sohnes und trösten die wehklagende Mutter durch Hinweis auf die Wunderkraft des Petrus. Diese Episode spielt sich in ihrem letzten Teile im Hause der Mutter ab; deshalb versetzt uns der Anfang von c. 26 sofort wieder auf den eigentlichen Schauplatz mit den Worten: Haec dicentibus iuvenibus praefectus autem in foro intuens Petrum dixit etc. Jetzt tritt Petrus auf Geheiß des Präfekten in Aktion und vollzieht das Wunder der Auferweckung an dem von Simon Magus getöteten Jüngling. Inzwischen sind die Jünglinge mit dem Sohne der Witwe angelangt, wie es c. 27 heißt:

Inter haec adfertur et viduae filius in grabato a iuvenibus, quibus populus dato loco perduxerunt ad Petrum. Eine ähnliche lange Zwischenerzählung liegt auch c. 10—11 vor, die die Geschichte von dem redenden Hunde c. 9 und 12 unterbricht. Zum Glück können wir heute den urkundlichen Beweis für die Ursprünglichkeit der beiden Jünglingsauferweckungen liefern; denn das oben erwähnte, von Grenfell und Hunt publizierte Fragment bietet uns die Szene im Hause der Witwe und den Anfang der Erzählung des von Simon Magus getöteten Jünglings durch Petrus. Freilich werden die Vertreter der Redaktionshypothese die Ausflucht machen, daß jenes griechische Stück der interpolierten Ausgabe der Petrusakten angehöre. Noch immer fristen gnostisch-häretische und katholische Redaktionen der apokryphen Apostelakten in den wissenschaftlichen Untersuchungen ihr Leben.

Viel größeres Bedenken möchte auf den ersten Blick die lange Erzählung von der Auferweckung des Sohnes der vornehmen Witwe in c. 28 erregen. Denn dieses Ereignis soll noch an demselben Tage in Gegenwart des Präfekten und der übrigen Versammelten stattgefunden haben, nachdem die Kunde von der Auferweckung des Sohnes der armen Witwe die ganze Stadt durcheilt hat. Also drei Totenauferweckungen in der kürzesten Zeit! Ferner sind die Parallelen zu der vorhergehenden Erzählung nicht zu verkennen. Hier handelt es sich um einen Senator, den Sohn einer vornehmen Matrone, die sich durch die Volksmenge Bahn bricht und Petrus um Rückgabe des toten Sohnes anfleht. Petrus entläßt sie mit den Worten: vade ergo e t t u, mulier, et fac filium tuum huc adferri, erinnert also selbst an die frühere Episode mit der armen Witwe. Während nun für die letztere Jünglinge freiwillig den Dienst der Träger übernehmen, läßt jene durch ihre Sklaven den Leichnam zum Forum bringen (p. 75, 8). Diese dritte Auferweckungsszene bildet den Höhepunkt des Wettkampfes zwischen Simon Magus und Simon Petrus; sie bringt erst den völligen Sieg des letzteren, während die beiden früheren Auferweckungen gar keinen tiefen Eindruck auf die Gemüter gemacht zu haben scheinen. Die vornehme römische Gesellschaft ist dadurch für das Evangelium gewonnen, und deshalb erscheinen plötzlich c. 30 unter den Gläubigen bei der Sonntagsfeier Senatoren, Ritter, vornehme Frauen und Matronen; denn, wie schon erwähnt, stammte die Mutter des

Auferweckten aus vornehmer Familie, ebenso gehörte ihr Sohn Nicostratus dem Senatorenstande an (p. 74, 19; 75, 15); deshalb waren dem Leichenzuge viele Senatoren und Matronen gefolgt und waren dadurch Zuschauer der Wundertat des Petrus geworden[1]. Auch blickt der Verfasser auf diese Erzählung selbst zurück, wenn es p. 80, 25f. heißt:

καὶ τί γὰρ λέγειν; διεληλεγμένου αὐτοῦ (sc. *Σίμωνος*) *διὰ πολλῶν ἐπὶ μαγίᾳ καὶ χωλοὺς ἐποίησεν φαίνεσθαι ὑγιεῖς πρὸς βραχὺ καὶ τυφλοὺς ὁμοίως καὶ νεκροὺς ἅπαξ πολλοὺς ἔδοξε ζωοποιεῖν καὶ κινεῖσθαι, ὥσπερ καὶ τὸν Στρατόνικον* (l. *Νικόστρατον*).

Und was die Hauptsache, die Erzählung selbst war am Ende des 5. Jahrhunderts dem Andreas von Cäsarea in Kappadozien bekannt, und zwar hat er sie ohne Zweifel aus den Petrusakten entnommen. In seinem Kommentar zur Apokalypse c. 37 ed. Syllburg, p. 58 (MPG., Bd. 106, col. 340) lesen wir:

ὥσπερ [καὶ] Σίμων ὁ μάγος ἔδειξε Ῥωμαίοις νεκρὸν κινούμενον κατὰ παρουσίαν τοῦ μεγάλου Πέτρου, εἰ καὶ τὴν πλάνην ὁ ἀπόστολος ἐξήλεγξε, δείξας δι' ὧν ἀνέστησεν αὐτός, πῶς νεκροὶ ἐγείρονται (vgl. dazu Lips., p. 75, 31f. und p. 77, 27f.).

Gehören nun die drei Totenauferweckungen eng zusammen, daß nur der ominöse geschickte Redaktor der Schuldige sein könnte, so wird man noch weniger versucht sein, die Geschichte von dem Ochsen, der durch ein von Simon Magus ins Ohr geflüstertes Wort getötet und gleichfalls durch Petrus auferweckt wird, an dieser Stelle mit v. Dobschütz einzuschieben. Diese Geschichte findet sich in einer der beiden kirchenslavischen Rezensionen der acta Petri et Pauli, in den Exzerpten bei Malalas[2] und den späteren Chronisten wie Hamartolos, Kedrenos, Michael Glykas — letztere sind überhaupt keine selbständigen Zeugen — und in der syrischen Literatur[3]; aber diese Texte sind wüste Kompilationen aus ganz verschiedenen Quellen, zu denen freilich auch die alten *πράξεις* gehören. Ferner würde diese Geschichte, an der von v. Dobschütz gewünschten Stelle eingefügt, eine seltsame Parallele zu c. 25 bilden. Peeters (Anal. Bolland. XXI, S. 132, Anm. 1) hat die Entstehung

1) p. 75, 13: consecuta est autem turba senatorum et matronarum, videntes dei mirabilia.

2) Vgl. Chronographica X (MPG. Bd. 97, col. 388).

3) Vgl. Baumstark: Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche, 1902, S. 20. 76.

dieser Dublette auf ein Mißverständnis des Wortes iuvencus statt iuvenis zurückgeführt; aber das ist schon deshalb unmöglich, weil sodann die Umwandlung auf lateinischem Boden entstanden sein müßte, während die Geschichte vom Ochsen nur die späteren Griechen und die von ihnen abhängigen Syrer kennen. Dazu kommt die völlig abweichende Überlieferung bei Nicephorus, der berichtet, Simon habe einen Ochsen geschlachtet und das Fleisch einigen Gegnern, die ihn für einen Irrlehrer hielten, zur Speise vorgesetzt; diese wären infolge des Genusses in schwere Krankheiten und in die Gewalt der Dämonen verfallen. Diese Geschichte geht zurück auf die Clement. Homilien 4, 4; 7, 3. Da die Rekognitionen in der lateinischen Übersetzung des Rufin jene Erzählung nicht überliefern, ist ihre Unbekanntschaft bei den Abendländern erklärlich. Vollends darf man nicht mit v. Dobschütz die Angaben des Photius direkt als Zeugnis für jene Geschichte verwerten; denn die Worte *νεκρῶν δὲ ἀνθρώπων καὶ βοῶν καὶ κτηνῶν ἄλλων παραλογωτάτους καὶ μειρακιώδεις τερατεύεται ἀναστάσεις* beziehen sich auf das ganze dem Leucius Charinus zugeschriebene Corpus der apokryphen Apostelakten, nicht ausschließlich auf die Petrusakten. So bleibt die Geschichte von dem Ochsen auf Malalas resp. auf dessen Quelle hängen[1], sollte er sie nicht selbst fabuliert haben; mit den alten *πράξεις* hat sie nichts zu schaffen. Drei Totenauferweckungen auf einen Tag sind schon reichlich genug, vier an der Zahl m. E. des Guten zu viel! Wir müssen also auf dieses Plus für die *πράξεις* verzichten.

Eine andere Frage ist die Integrität des in A. V. enthaltenen lateinischen Textes. Nach v. Dobschütz soll die Darstellung des Simon Magus in c. 31, wo wir einen griechischen Text zur Kontrolle der A. V. besitzen, den besten Beweis liefern, daß in diesen alle charakteristischen Züge fortgefallen seien. — Wer sich nur flüchtig mit dem Text der A. V. beschäftigt, wird diese ungelenke, zum Teil barbarische Übersetzung niemals für die getreue Wiedergabe des griechischen Originals ausgeben. An manchen Stellen hat der Übersetzer seine Vorlage falsch verstanden oder schwierige Stellen einfach unterschlagen, auch altertümliche Vorstellungen korrigiert; aber diese kleinen Fehler tangieren durchaus

1) Vgl. Flamion, Revue d'hist. ecclés. XII, 1911, S. 219, Anm. 3.



nicht die Substanz des Textes selbst. Welcher Kritiker würde z. B. aus dem merkwürdigen Versehen p. 79, 20 et obstetrix quaedam honesta femina statt des griechischen *μία τις ἔνθα οὖσα γυνὴ πάνυ πλουσία* — der Lateiner hat gemäß dem Nachweise von Gundermann fälschlich *μαῖα* statt *μία* gelesen —, sofort die ganze Übersetzung in Frage stellen! In gleicher Weise dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir gerade bei den schwierigsten Partien, z. B. in den Kreuzgebeten cc. 32—39 zahlreiche Abweichungen resp. fehlerhafte Übersetzungen konstatieren, und das nicht nur in der lateinischen, sondern auch in der koptischen, äthiopischen, armenischen und slavischen Version; denn die dort vorgetragenen mystischen Gedanken wurden von den Späteren nicht mehr verstanden und verlangten auf ein anderes Niveau gesetzt zu werden [1]. Zu dieser Kategorie rechne ich auch die angezogene Stelle über Simon in c. 31. Das Wortspiel p. 80, 37: *εἰ οὖν ὑμεῖς πεπτώκατε, ἰδὲ ἐγώ εἰμι ὁ Ἑστώς* hat der Übersetzer nicht verstanden: noch weniger wußte er mit dem prägnanten Begriff *ὁ Ἑστώς* etwas anzufangen; er hat ihn an der zweiten Stelle p. 82, 1: *κἀμὲ τὸν Ἑστῶτα υἱόν σου κατακλῖναι ἠθέλησαν* ganz übergangen resp. eine Paraphrase geliefert. Derartige selbständige Übersetzungsvarianten sind noch keine tiefgreifenden Alterationen des Textes, die das allgemeine Vertrauen auf die Wiedergabe des Originaltextes erschüttern können. Und wenn v. Dobschütz weiter behauptet, der Umstand, daß der gnostische Anflug gegen Schluß stärker würde, im Griechischen deutlicher als im Lateiner, hänge mit der jedem Textkritiker bekannten Beobachtung zusammen, daß der Korrigier-

---

1) Sehr treffend ist das Urteil von Flamion, Rev. d'hist. ecclés. 1908, S. 241 bei Besprechung des Kreuzgebetes: On pourrait continuer l'examen de ce passage caractéristique pour saisir les embarras, les hésitations, les erreurs du latin et voir en même temps que les défautes et les imperfections de son travail ne sont pas le fait de sa témérité ou de sa prétentation de corriger, mais bien de son ignorance et de son impéritie. Nous n'avons pas affaire à un lecteur pénétrant, à un écrivain au courant de toutes les finesses, maître de toutes les difficultés de la phrase grecque. Un travailleur de cette sorte n'est pas doué en général d'une grande force de création personelle; il a trop conscience de sa faiblesse pour oser s'affranchir des lisières du texte original. Nous n'avons pas à nous mettre en garde contre la fecondité de son imagination ou d'ingéniosité de son esprit: il nous souffit de garder vis-à-vis de son oeuvre la réserve que les imperfections commandent.

eifer gegen Schluß erlahme, nicht mit der von mir statuierten Anlehnung an die Johannesakten, so muß ich nach wie vor bekennen, daß ich gnostische Petrusakten strikte ablehne; auch erscheint mir die Beobachtung über den Korrigiereifer sehr problematisch zu sein.

Wiederum kommt mir ein neuer Fund in griechischer Überlieferung zu Hilfe. In der Vita Abercii, Bischofs von Hieropolis[1], finden sich drei Redestücke und eine Erzählung aus den A. V. wieder, die sämtlich in den betreffenden Partien nur lateinisch erhalten sind; es sind Stücke aus c. 2. 7. 20. 21. Th. Nissen hat in einer besonderen Abhandlung „Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita (Zeitschr. f. neutest. Wiss. Bd. 9, 1908, S. 190ff.) den Nachweis geführt, daß diese griechischen Stücke uns in wesentlich unveränderter Gestalt wie in den A. V. vorliegen, wenn auch an manchen Stellen der Grieche den reineren und vollständigeren Text bietet, was bei dem lateinischen Übersetzer nicht weiter wundernimmt. Es ist zugleich ein neckischer Zufall, daß es sich, wie Ficker bemerkt, gerade um Stücke handelt, auf die gestützt frühere Forscher, wie Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, S. 264f. 268 und Zahn, KG. II, S. 849, den gnostischen Ursprung der *πράξεις* behauptet haben. Jetzt erleben wir es, daß ein katholischer Schriftsteller, der nach der Regierungszeit Julians Apostata sein hagiographisches Werk verfaßt hat, seinem Helden Reden für die christliche Mission aus diesem angeblich gnostischen Werke in den Mund gelegt hat. Wir werden uns angesichts solcher urkundlichen Tatsachen mit unseren kritischen Urteilen bescheiden müssen. Der moderne Kritiker versündigt sich an dem alten Verfasser, wenn er überall nach Sprüngen, Kürzungen und Erweiterungen fahndet. Unser Autor hat sicherlich nicht den Anspruch erhoben, zu den Vertretern der Weltliteratur im Sinne der Antike gerechnet zu werden; zu seiner Zeit, d. h. um 200 n. Chr., waren christliche Schriftsteller höherer Bildung sehr spärlich gesät. Er wollte den einfachen Christen das Leben des Apostels Petrus in schlichter Weise nach ihrem Verständnis und nach ihrem Geschmacke vor die Augen malen. Über ein großes Erzählungstalent und über raffinierte Künste der Gestaltung hat er nicht verfügt[2]. Ultra posse nemo obligatur!

1) Ausgabe von Th. Nissen, 1912.

2) Vgl. auch das Urteil von Ficker, Handb. II, S. 412.

Nun gehört Ficker nicht zu den radikalen Stürmern. Sein früheres Urteil im Handbuch II, S. 399 hält er auch heute noch aufrecht, wenn er seine Neuausgabe mit den Worten einleitet:

„Seit dem Erscheinen der Übersetzung der Petrusakten sind einige neue Bruchstücke des griechischen Textes gefunden worden; sie bestätigen die von dem griechisch erhaltenen Martyrium gewonnene Erkenntnis, daß die lateinische Übersetzung des cod. Vercellensis im allgemeinen zuverlässig ist, wenn es auch an Mißverständnissen, Willkürlichkeiten und Ungenauigkeiten nicht fehlt. Auch die Beobachtung wird bestätigt, daß die lateinische Übersetzung wohl mitunter den Sinn durch Zusatz einiger Worte verdeutlichen will, aber doch mehr das Bestreben zeigt, zu kürzen als zu erweitern."

Hält also F. an der Integrität des Textes fest, so sucht er auf der anderen Seite ein Plus herauszustellen durch die schon früher vertretene Ansicht, daß ursprünglich auch das Martyrium des Paulus zu den A. V. gehört habe, und zwar das unter dem Namen Linusmartyrium bekannte: der nach Petrus erste Bischof von Rom, Linus, sollte es verfaßt haben, wie dieser ja auch als Verfasser des von den Actus Vercellensis gebotenen Martyriums des Petrus bezeichnet wurde. Nach F. ist das Martyrium Pauli doch wohl nur deswegen weggelassen worden, weil es zu dem übrigen Inhalt der Hs., den ps.-clem. Rekognitionen, nicht zu passen schien. Anderseits sei die ursprüngliche Zugehörigkeit auch des Martyriums Pauli vielleicht der Grund, weshalb Origenes zwei Worte, die sich, wenn auch nicht wörtlich, in den Actus Vercellenses finden (c. 35. 38), als aus den Paulusakten genommen bezeichnet (Nt.liche Apokryph.[2], S. 229).

Durch diese These von F. ist die Forschung um ein gut Stück zurückgeworfen. Unter Linusmartyrium versteht man im landläufigen Sinne die von Lipsius, Acta apost. apocrypha I, p. 23ff. lateinisch edierte Passio sancti Pauli apostoli, der zur Seite tritt die Passio Petri p. 1ff. Diese Texte sollen in griechischer Sprache verfaßt sein, sind aber in Wahrheit, wie Zahn KG. II, S. 834ff. und 877ff. überzeugend gegen Lipsius nachgewiesen hat, eine selbständige lateinische Übersetzung und dem damaligen dogmatischen Standpunkt entsprechende Überarbeitung der griechisch überlieferten Martyrienabschnitte der Paulusakten einerseits und der Petrusakten anderseits. Alle erheblichen Abweichungen des Linus von den im Cod. Patmius (saec. IX) und im Codex vom Athos

(saec. X/XI) überlieferten separaten Martyrientexten der beiden Apostel sind „Verbesserungen, Erweiterungen, Verschönerungen meist rhetorisch-stilistischer Art". Die griechischen Martyrientexte sind abgesonderte Vorleseabschnitte für den Passionstag des Apostels und zwar an erster Stelle das Martyrium des Petrus, an zweiter Stelle das des Paulus. In Parallele dazu treten auf lateinischem Boden die beiden Linustexte auf. Sie gehören auf das engste zusammen, d. h. sie stammen aus der Hand eines und desselben Redaktors, der den ursprünglichen Text vom spezifisch-römischen Standpunkte bearbeitete. Die Angabe, sie seien in griechischer Sprache verfaßt, ist lediglich eine Fiktion, um den modernen Charakter zu verdecken; in der griechischen Martyrologienliteratur tauchen sie überhaupt nicht auf. Lipsius II, 1, 113 setzt ihre Abfassungszeit an den Anfang des 5. Jahrhunderts, Flamion l. c. XI, 1 (1910), S. 26 nicht vor Ende des 4. Jahrhunderts resp. um 400. Nun besitzen wir in drei Münchener Hss. einen am Schluß verstümmelten Text der Passio Pauli, der die Überschrift trägt: passio sanctorum apostolorum petri et pauli, qui passi sunt sub nerone imperatore die tertio kal. iulias, resp. M^3 petri et pauli apostolorum. Lipsius stellt diesen Text in seiner Ausgabe p. 105ff. dem griechischen Martyrientext des Paulus zur Seite. Der Text bricht in allen drei Hss. p. 113, 12 durch Defekt mit dem Worte donec ... ab, indem der Abschreiber von sich aus den Satz ergänzt hat: donec maxima pars populi ad Christum converterentur. Es folgen die Worte:

in diebus autem illis Petrus apostolus Romae morabatur cum fratribus gloriosus in domino gratias agens die ac nocte turba⟨m⟩ credentium ad se venientem suscipiebat.

Dies stimmt mit dem Anfang der Passio Petri im Cod. Verc. überein (s. Lips., p. 85, 10f.). Wiederum fährt der Schreiber fort:

resistebant autem illi quidam iudaei, quos revincebat petrus per verbum domini. cumque audissent de paulo in tempore illo cum venisset paulus romam, convenerunt ad eum omnes iudaei etc. etc.

In den Worten: cum venisset Paulus Romam haben wir den Anfang der Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli, d. h. den sogenannten Marcellustext vor uns, der nun auch den Schluß aller drei Hss. bildet. Hier liegt offensichtlich eine gewaltsame Verknüpfung ganz heterogener Stücke vor, und zwar behufs Gewinnung eines einheitlichen Textes für den Passionstag der beiden Apostel. Ur-

sprünglich standen an erster Stelle die alten Texte in getrennter Form; dies schimmert noch in der Überschrift durch, die von der Passio der Apostel Petri et Pauli redet, obwohl zunächst nur die Passio Pauli folgt. Ein Überbleibsel des Ursprünglichen liegt m. E. in dem Anfang der alten Passio Petri vor, die ebenso abrupt mit dem Marcellustext verbunden ist. Danach sollte hinter dem gesonderten Martyrientext des Paulus der des Petrus folgen; ich vermute aber, daß die ursprüngliche Folge umgekehrt gewesen ist, da auch in den beiden griechischen Codices wie in den lateinischen Linustexten das Martyrium des Petrus vorangeht. Doch das ist für jetzt irrelevant; uns interessiert in erster Linie der Text von M. Lipsius hatte die Ansicht vertreten, daß der kürzere lateinische Text von M. ein Exzerpt aus dem längeren Linus, und weiter, daß der griechische Text nicht das Orginal beider lateinischer Texte, sondern eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen sei. Mit Recht hat Zahn (KG. II, S. 872, Anm. 2) diese Ansicht zurückgewiesen und mit Nachdruck behauptet, daß M. und Linus durchweg die gleiche Übersetzung eines griechischen Originals darstellen resp. voraussetzen, daß zugleich aber Linus die ältere und rohere Übersetzung, welche in M. uns ziemlich gut erhalten ist, rhetorisch verschönert und sachlich erweitert hat. Der koptische Fund der Paulusakten hat ihm in jeder Beziehung recht gegeben, und zwar bietet der Cod. Patmius [1] als die kürzeste Rezension den Originaltext und bildet der lateinische Text von M. die älteste Übersetzung dieses Originaltextes.

Und ein zweites ist durch die koptischen Paulusakten bestätigt worden, daß nämlich das im Cod. Patm. resp. Cod. Athos enthaltene Stück den Schlußteil der alten *πράξεις Παύλου* bildete. Die *πράξεις* konnten ja sowohl bei Paulus wie bei Petrus eines besonderen Berichtes über ihren Tod nicht entbehren.

Wie angesichts dieser Tatsachen F. ausgerechnet das Linusmartyrium des Paulus mit den alten Petrusakten in Verbindung bringen kann, ist mir ein Rätsel. Er muß unter Linusmartyrium etwas ganz anderes verstehen, oder es liegt eine momentane Vergeßlichkeit vor [2], zumal da er behauptet, daß als Verfasser des

1) Cod. Athos bietet schon einen überarbeiteten Text. Vgl. meine Paulusakten, S. 20.

2) Nachträglich entdecke ich, daß ich selbst gewissermaßen die Fehlerquelle bin, da F. im Handb. II, S. 407 behauptet, daß nach meiner Untersuchung die

von den Actus Verc. gebotenen Martyriums des Petrus ebenfalls Linus bezeichnet werde; denn beide Texte zeigen nur eine ganz oberflächliche Verwandtschaft, als sie in letzter Instanz auf ein griechisches Original zurückgehen. Im Handbuch II, 398 hatte F. dieses für die Petrusakten reklamierte Martyrium des Paulus mit der griechischen Vorlage des sogenannten Linusmartyriums des Paulus identifiziert; das läßt sich schon eher hören, denn es wird doch ein griechischer Text für die alten *πράξεις Πέτρου* verlangt, aber dieser griechische Text des Paulusmartyriums gehörte ja nach den koptischen Paulusakten zu den alten *πράξεις Παύλου*, hatte also mit den alten Petrusakten absolut nichts zu schaffen, oder kennt F. noch einen anderen griechischen Text als Vorlage des Linusmartyriums des Paulus? Jedenfalls wird der Kompilator der Hs. von Vercelli das Martyrium des Paulus wegen der vorhergehenden ps.-clement. Rekognitionen schwerlich weggelassen haben, wie F. annehmen möchte (Nt.liche Apokryph.[2] S. 229). Ohne Zweifel ist F. zu dieser seltsamen Hypothese durch seine andere originelle Hypothese gelangt, daß nämlich die Act. Verc., weil sie mit ihrer Erzählung gerade dort einsetzen, wo die kanonische AG. aufhört, als deren Fortsetzung resp. Ergänzung gedacht wären, und deshalb eine Erzählung vom Ausgange der beiden Apostel Paulus und Petrus gegeben sein müsse. Wir werden uns noch weiterhin mit dieser These beschäftigen müssen; für jetzt kann ich sie nur als unhaltbar ablehnen. Daß zu Anfang der A. V. (cc. 1—3) von der Wirksamkeit des Paulus in Rom die Rede ist, daß p. 46, 7f. sein Martyrium in Rom unter Nero durch eine himmlische Stimme verkündet wird, daß p. 100, 13 am Schluß auf die Rückkehr des Paulus angespielt wird[1], zwingt in keiner Weise zu der Annahme, daß in den Petrusakten von der Rückkehr des Paulus nach Rom und seinem Martyrium ausführlich gehandelt

---

von Lipsius I, S. 23—44 abgedruckte lateinische Übersetzung des Paulusmartyriums zu den Paulusakten gehöre. Davon steht bei mir S. 118f. kein Wort F. hat nämlich den Text der drei Münchener Hss., der von Lipsius I, S. 105f. abgedruckt ist, mit dem späteren Linustext verwechselt und seinen Irrtum bisher nicht bemerkt. Das sollte einem aufmerksamen Kritiker nicht passieren! Von dem wahren Charakter der Linustexte scheint F. keine Ahnung zu haben.

1) Dies freilich nur im Griechen; in den lateinischen Texten finden wir weder bei A. V. noch beim Linus diesen Hinweis. Man könnte also annehmen, daß dies ein späterer Zusatz des Griechen wäre.

war. Mit demselben Recht könnte man verlangen, daß auch die Wirksamkeit des Paulus in Spanien dargestellt wäre. Episodenartig kann man an diese Dinge erinnern, aber eine Lebensbeschreibung des Petrus hat im Grunde nur den Apostel als alleinigen Helden und schließt mit dessen Tode ab. Dieses Schema liegt auch allen anderen apokryphen Apostelakten zugrunde.

Zum Teil scheint F. bei seiner These von einer Hypothese Harnacks beeinflußt zu sein, wenn er an die beiden Origenes-Zitate aus den Paulusakten erinnert. Harnack hat nämlich in einer patristischen Miszelle über die Acta Pauli (TU., NF. V, 3, S. 103ff.) den Nachweis zu führen gesucht, daß das Zitat bei Origenes, Comm. in Ev. Joh. XX, 12: *ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι* und de princ. I, 2, 3: hic est verbum animal vivens sich in dem Martyrium des Petrus bei Lips. p. 88, 8 und p. 96, 8 wiederfinde. Er glaubt damit bewiesen zu haben, daß Origenes an zwei Stellen „das Martyrium des Petrus“ in den „Akten des Paulus“ gelesen habe, und will es von hier aus wahrscheinlich machen, daß die „Actus Petri cum Simone“ das Martyrium des Petrus (c. 33—40) aus den Paulusakten entlehnt und dabei etwas gemodelt haben. Wie ich schon in meinen „Petrusakten“, S. 82f. nachgewiesen habe, ist die Beweisführung betreffs der beiden Origeneszitate nicht durchschlagend [1], und vollends die cc. 33—40 in den A. V. verraten einen so verschiedenen Geist, daß sie niemals in den Paulusakten gestanden haben können [2], und drittens scheitert alles an der Urgestalt der alten *πράξεις Παύλου*, die von einem Petrusmartyrium nichts wissen, so daß es von dort nicht entlehnt werden konnte. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß der Verfasser der alten *πράξεις Πέτρου* bei der Abfassung seines Werkes die *πράξεις Παύλου* gekannt, ja diese ihm erst den Anstoß zu seinem Elaborat gegeben haben; schon zeitlich fällt sein Werk später als die Paulusakten. Deshalb ist es auch nicht weiter zu verwundern, wenn er seinen Vorgänger

1) Vgl. auch Rolffs, Handbuch II, S. 366f.; Vouaux, Les actes de Pierre, 1922, S. 53; Flamion, l. c. 1908, S. 247; Zahn, KG. II, S. 878f.; Ficker, Handb. II, S. 475.

2) Wie ich nachgewiesen habe, sind die eigentümlichen theologischen Gedanken zum Teil den Johannestexten entnommen; s. meine Petrusakten S. 94ff. Deshalb kann von der großen Originalität in der Auffassung der Heilstatsachen, die F. dem Autor Handb. II, S. 412 vindiziert, keine Rede sein. Er ist in jeder Beziehung ein Epigone.



benutzt hat (s. meine Petrusakten, S. 84f.). Ganz seltsam wäre ja die Ansicht, jeder der Verfasser der verschiedenen *πράξεις* hätte ohne gegenseitige Kenntnisnahme sein Werk abgefaßt.

Nun ist Harnack noch einen Schritt weiter gegangen und hat auch die Eingangskapitel der A. V. (cc. 1—3) als aus den Paulusakten entlehnt angenommen, weil das Stück für sich stehe und zu umfangreich sei, um lediglich als eine vom Verfasser der Petrusakten erfundene Ouverture gelten zu können. Die Perikope in c. 1 sei wohl verändert aus den Paulusakten herübergenommen, während die Rufina-Geschichte wie sein geistiges Eigentum aussehe. Die Entscheidung, ob die spanische Reise in den Paulusakten erwähnt gewesen sei, verschiebt H. bis zur Publizierung des koptischen Fragments der Akten. Diese haben aber ein negatives Resultat ergeben; von einer spanischen Reise des Apostels hören wir nirgends. Eine Reise wird sogar vom Kopten direkt ausgeschlossen [1], denn, wie mit Recht Rolffs (Handb. II, S. 368) betont, fehlt in der Weissagung der Myrte, daß Paulus in Rom ein fruchtbares Feld seiner Missionstätigkeit finden werde, jeder Hinweis auf eine Wirksamkeit darüber hinaus. Und auch der Eingang des jetzigen Martyrientextes spricht dagegen, denn demzufolge betritt Paulus zum ersten Male den Boden Roms; er erscheint als ein ganz Unbekannter, der von Lukas und Titus erwartet wird, und durch seine Predigt viele für sich gewinnt. Wäre Paulus von einer Reise aus Spanien zurückgekehrt, müßten die christlichen Brüder Roms ihn begrüßt haben, denn Rom wäre doch die Etappe für Spanien gewesen. Und weiter — wäre eine Reise nach Spanien in den Paulusakten geschildert gewesen, müßte sie bei ihrem hohen Ansehen in der Großkirche irgendwelche Spuren in der Tradition hinterlassen haben [2]. Die einzige Schrift, welche eingehend die Missionstätigkeit des Apostels in Spanien behandelt, die von James herausgegebenen Akten der Xantippe und Polyxena [3], blickt deutlich auf die A. V. zurück, wenn wir in c. 24 lesen:

ἰδοὺ καὶ ὁ μέγας ἀπόστολος τοῦ κυρίου Πέτρος ἦν παράγων ἐν πλοίῳ ἐπειγόμενος ὑπὸ ὁράματος γενέσθαι εἰς Ῥώμην, διὰ τὸ

1) Vgl. darüber meine Paulusakten, S. 167ff., und Vouaux, l. c. S. 55.

2) Origenes hat jedenfalls von einer spanischen Reise nach Euseb. h. e. III, 1 keine Kunde gehabt, wird sie also auch nicht in den Paulusakten gelesen haben.

3) Apocrypha anecdota II, S. 58ff. in den Texts and Studies, Cambridge 1893.

ἐξελθόντος Παύλου ἐπὶ τὴν Ἰσπανίαν εἰςελθεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ πλάνον τινα καὶ μάγον ὀνόματι Σίμωνα καὶ διαλῦσαι τὴν ἐκκλησίαν ἣν συνεστήσατο ὁ Παῦλος.

Da haben wir ein Excerpt aus c. 1—3 der A. V. vor uns, zugleich ein Beweis, daß der Autor die Anregung für seine Darstellung der spanischen Missionstätigkeit einzig und allein aus den Petrusakten erhalten hat. Und dasselbe haben wir auch m. E. für den Verfasser des Kanon Muratori anzunehmen, der in der Apostelgeschichte des Lukas die Passio Petri und die Profectio Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis vermißt, aber dies begreiflich findet, da Lukas nur Selbsterlebtes habe mitteilen wollen. Jene beiden Stücke muß der Fragmentist in einer besonderen Schrift gelesen haben, und zwar, da er an erster Stelle die Passio Petri nennt, in einer Schrift, die von den *πράξεις Πέτρου* ausführlich handelte, und wenn er an zweiter Stelle die Reise des Paulus nach Spanien nennt, muß er diese in einer episodenhaften Erzählung vorgefunden haben. Das waren unsere Petrusakten [1], die gerade zur Zeit des Fragmentisten in Rom aufgetaucht waren und großes Aufsehen erregt hatten. Jetzt erklärt sich auch, weshalb er nicht die Passio des Paulus vermißt, was doch das Nächstliegende gewesen wäre — denn wer sollte besonderes Interesse an der spanischen Reise des Apostels haben! —; er fand eben jenes Stück in der ihm vorliegenden Schrift nicht vor [2]. Hätte er aus der mündlichen Tradition geschöpft, würde sicherlich das Martyrium des Paulus erwähnt sein. Demnach müssen die cc. 1—3 der A. V. einen inte-

1) Nach Harnack ist diese Annahme nicht das Nächstliegende, denn von einem solchen Buch hätte der Fragmentist doch sonst etwas gesagt. H. meint, das setze eine merkwürdige Devotion vor den Petrusakten voraus, wenn er das notorische Martyrium des Paulus weggelassen hätte, nur weil es in den Petrusakten fehlte. Freilich für die Erwähnung der spanischen Reise statt des Märtyrertodes weiß H. auch keinen plausiblen Grund anzugeben. Er verweist unter „vielleicht" auf die nt.lichen Schriften, wo der Fragmentist die spanische Reise des Paulus und den Märtyrertod des Petrus erwähnt fand, nicht aber den des Paulus. — H. trägt der Tatsache nicht Rechnung, daß gerade zur Zeit des Fragmentisten die verschiedenen Apostelakten, ich denke an die des Johannes, Paulus und Petrus, von der altkatholischen Kirche als Geschichtsbücher wie die kanonische AG. gewertet sind.

2) Vgl. meine Petrusakten S. 105; Zahn, KG. II, S. 844, Anm. 1, und Forschung. z. Gesch. der n.test. Kanons VI, S. 201, Anm. 3. — Dagegen Harnack, Chronologie II, S. 171; Vouaux, l. c. p. 110f.



grierenden Bestandteil der alten *πράξεις Πέτρου* gebildet haben und zum eigenen Geistesprodukt des Verfassers gehören; von einer Herübernahme aus einer anderen Schrift kann keine Rede sein. Sie lassen sich überhaupt nicht von dem Ganzen abtrennen, da sie mit c. 4 gewissermaßen die Exposition des Folgenden bildeten; die Beziehungen auf Paulus in c. 6, p. 51, 26. 31; p. 52, 9. 17; p. 57, 19 würden ganz unverständlich bleiben.

Auch die Überlieferung spricht für die Integrität des Textes. In c. 2 steht bekanntlich die Geschichte von der Rufina, die aus den Händen des Paulus die Eucharistie empfangen will, aber wegen ihres ehebrecherischen Verhältnisses mit linksseitiger Lähmung bestraft wird. Diese Geschichte las der Verfasser des apokryphen Titusbriefes in einem Exemplar der Petrusakten[1], und zwar in demselben Exemplar, in welchem er die Geschichte von der Tochter des Gärtners vorfand. Und wollte man hier noch zweifeln, ob wirklich die alten orthodoxen und nicht irgendwelche häretische Akten benutzt sind, so erhalten wir die nachträgliche Bestätigung beim Verfasser der Vita Abercii[2], welche die Rede des Paulusan die römischen Christen vor seiner Abreise nach Spanien verwertet hat. Dieser hat nur die Petrusakten benutzt.

Eine eigenartige Hypothese — er bezeichnet sie ausdrücklich als solche — hat Vouaux l. c. p. 27 über die drei ersten Kapitel entwickelt, indem er die These von Harnack aufnimmt, daß Anfang und Ende der A. V. demselben Werke wie das Martyrium des Paulus angehörten. V. statuiert aber Actes primitifs de Pierre, die von einem griechischen Redaktor bearbeitet wären, und zwar wäre es eine Gruppe von drei Episoden:

> lutte de Pierre et du magicien, martyre de Pierre, martyre de Paule, empruntés, les deux premiers, aux Actes primitifs de Pierre, le troisième, à ceux de Paul. L'auteur ne voyait pas grande divergence entre les deux premiers, pris au même ouvrage; mais il s'agissait de les unir étroitement au troisième. C'est dans ce but qu'il introduisit, par interpolation, les trois premiers chapitres des Actes de Verceil, et les quelques mentions, assez habiles, mais d'origine facile à découvrir, qu'il fit ensuite de Paul.

Und wie die drei ersten Kapitel nicht zu dem Urtext gehören sollen, so auch nicht sämtliche anderen Anspielungen auf Paulus

1) Siehe meine Studien I, l. c. S. 340.

2) Siehe Nissen, l. c. S. 191 f.

im Verlaufe des Werkes. Dadurch glaubt V. den Petrusakten ihre indépendance und ihre homogénéité gewahrt zu haben, indem jede apokryphe Apostelakte nur je einen Apostel zum Heros hatte.

Ich möchte diese Hypothese nur der Vollständigkeit wegen anführen; zum Teil ist sie bereits durch die vorhergehenden Ausführungen widerlegt, zum Teil werden wir auf sie noch später zurückkommen. Auf alle Fälle weiß ich mit diesem ominösen Redaktor nichts anzufangen.

Fassen wir noch einmal das Resultat unserer Voruntersuchungen zusammen, so lautet es also: 1. Die A. V. sind auf Grund der Stichenangabe des Nicephorus nur ein umfangreiches Stück aus den alten *πράξεις*. — 2. Die A. V. sind aus einem Gusse von ein und demselben Verfasser; sie bilden vom Anfang bis zum Schluß ein zusammenhängendes Ganze. — 3. Alle bisherigen Hypothesen über Erweiterungen oder Bearbeitungen haben versagt. — 4. Die alte lateinische Übersetzung in den A. V. gibt im großen und ganzen den ursprünglichen griechischen Text der *πράξεις* wieder. — 5. Das Martyrium des Petrus bildete das Schlußstück der *πράξεις*. — 6. Die Episoden über Paulus gehören zum ursprünglichen Werke. — 7. Gnostische oder sonst häretische Petrusakten außer den bekannten hat es niemals gegeben.

2. Damit ist endlich die Bahn frei für unsere Untersuchungen über die Komposition. Wir können jetzt daran gehen, diese Frage an der Hand des in den A. V. vorliegenden Textes zu lösen. Folgen wir dem Text als sicherem Führer, so stoßen wir zu Anfang von c. 5 (Lipsius p. 49, 21 f.) auf die Worte:

Lugentibus autem eis et ieiunantibus, iam instruebat deus in futurum Petrum in Hierosolymis, adimpletis duodecim annis quot illi praeceperat dominus, Christus ostendit illi visionem talem, dicens ei: Petre, quem tu eiecisti de Judaea adprobatum magum Simonem, iterum praeoccupavit vos Romae.

Dazu bemerkt Zahn KG. II, S. 821: „Die Petrusakten lassen den Petrus zur Zeit des Nero, nachdem Paulus, aus der Gefangenschaft befreit, von Rom nach Spanien gereist ist, direkt von Jerusalem nach Rom reisen, also tatsächlich mindestens 30 Jahre, und doch angeblich nur zwölf Jahre nach der Auferstehung. Die Beiläufigkeit der Bezugnahme auf jenes Gebot Jesu macht es mindestens wahrscheinlich, daß an einer früheren Stelle der nur

unvollständig erhaltenen Petrusakten das Wort Jesu vollständig und ausdrücklich mitgeteilt war.“ Und in der Tat konnte der gewöhnliche Leser nicht wissen, inwiefern die zwölf Jahre beendet sein sollten, und weshalb Petrus während dieser Jahre in Jerusalem verblieben ist; vollends wie sollte er wissen, auf welche Weise Petrus den Simon Magus aus Judäa vertrieben hätte! Ganz unverständlich mußte ihm ferner der Ausdruck: iterum praeoccupavit vos bleiben. Denn die Bezeichnung vos ist doch nicht ein Plur. majest. in bezug auf Petrus, sondern schließt mehrere Personen ein; zunächst möchte man allgemein an die Apostel denken, aber in Wahrheit sollen darunter Petrus und Paulus verstanden werden. Das muß also in einem vorhergehenden, aber nicht erhaltenen Abschnitt näher ausgeführt sein. Jetzt erfahren wir erst darüber aus einer kurzen Notiz in c. 23, wo Simon Petrus mit Simon Magus zum ersten Male vor den versammelten Römern zusammentrifft, die auf die Probe von der Macht des Gottes des Simon Magus hinweisen, jetzt nun auch ähnliche Proben von Petrus fordern, um als Richter über beide Kämpen fungieren zu können. Da greift Petrus zu dem üblichen Mittel der persönlichen Verunglimpfung seines Gegners, indem er nicht nur kurz die Ursache seiner schimpflichen Flucht aus Judäa propter inposturas quas fecit Eubulae, honestae feminae et simplicissimae, magica arte faciens erwähnt, sondern — was noch wirksamer — den Simon an ihr früheres persönliches Zusammentreffen in Jerusalem erinnert mit den Worten (p. 71, 14f.):

dic Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo videns per manus nostras, remedia quae facta sunt, dicens: „Rogo vos accipite a me mercedem quantum vultis, ut possim manum imponere et tales virtutes facere.“ nos a te hoc audito maledıximus te: „Putas temptare nos pecuniam velle possidere“?

Allgemein wird zugegeben, daß als Vorlage die Erzählung Act. 8, 10ff. gedient hat; aber seltsamerweise ist der Schauplatz nicht Samarien, sondern Jerusalem, und die Apostel sind nicht Petrus und Johannes, sondern Petrus und Paulus. Nach F., Handbuch II, S. 455 ist „die Erwähnung des Paulus hier besonders lehrreich; nach dem Berichte der Apostelgeschichte sei Paulus noch gar nicht bekehrt, als Petrus (und Johannes) mit Simon zusammengeraten. Der Romanschreiber habe eben Paulus nicht ganz vergessen wollen, aber sein Gedächtnis habe ihm einen Streich ge-

spielt." Mit dem Schlagwort „Gedächtnisschwäche" kann man bei einem Verfasser wie dem der Petrusakten absolut nicht operieren; denn dann müßte der Verfasser an chronischer Gedächtnisschwäche gelitten haben, da er den Petrus im Jahre 42 direkt von Jerusalem nach Rom kommen und nach kurzer Zeit unter Nero den Märtyrertod erleiden läßt. Ich sehe daher von allen Stellen ab, die von Paulus handeln, da diese nach dem Rezepte Marcions von manchen Kritikern — weil unbequem — ausgemerzt werden [1]. Von chronologischen Skrupeln ist nämlich unser Romanschreiber nicht beschwert gewesen; eben als Romanschreiber glaubte er souverän über den Stoff verfügen und ihn frei gestalten zu können. Aber es wäre ganz verkehrt, ihn der bloßen Willkür bei der Gestaltung der Erzählung zeihen zu wollen; jeder Veränderung wird eine wohlüberlegte Absicht zugrunde liegen. Und dieser Tendenz haben wir zunächst nachzugehen. Als der Romanschreiber den Plan faßte, ein Lebensbild des Apostels Petrus für die christliche Gemeinde zu schaffen, stand er folgenden ihm durch die Tradition festgelegten Tatsachen gegenüber: 1. Der zwölfjährige Aufenthalt des Petrus in Jerusalem auf Grund eines Herrnbefehls, 2. das Martyrium des Petrus in Rom unter Nero, 3. die Predigt des Paulus in Rom vor der Ankunft des Petrus, 4. die Verehrung des Simon Magus in Rom unter Kaiser Claudius. Durch diesen feststehenden Stoff hatte der Verfasser sich selbst oder waren ihm die Hände gebunden. Das mußte sich sofort bei der Wahl des Schauplatzes der Begebenheiten auswirken. War Petrus durch das Herrngebot zwölf Jahre an Jerusalem gefesselt, war eine Missionstätigkeit in Samaria, Antiochien und anderen Städten Palästinas ausgeschlossen. Das zwang ihn auch, die Szene mit Simon Magus nach Jerusalem zu verlegen und der geschichtlichen Überlieferung Gewalt anzutun. Aus dem samaritanischen Goeten wird ein Judaeus (p. 51, 27), wie Petrus und Simon Magus in Rom als Judaei (p. 70, 1) bezeichnet werden; unter Judaea versteht unser Autor speziell Jerusalem (vgl. p. 49, 24; 51, 22; 63, 1. 2; 65, 18. 24; 71, 10). Aber trotzdem ist die Erinnerung an die ältere Überlieferung nicht ganz geschwunden, wenn bei der Eubula-Geschichte, in der Simon Magus

1) Vouaux, S. 365, 6 denkt an den Redaktor: Cette mention de Paul, au lieu de Jean dans Act. VIII, 14 est due sans doute à un changement que l'auteur de V a opéré dans l'oeuvre primitive.

die Hauptrolle spielt, von einer porta die Rede ist, quae ducit Neapolim (p. 63, 18; 64, 4; 65, 16)[1].

Wie ist nun die Substituierung des Paulus statt des Johannes zu erklären? Diese Umbiegung des kanonischen Stoffes kann unmöglich auf eine außerkanonische Quelle zurückgeführt werden, noch kann man dafür einen stumpfsinnigen Redaktor haftbar machen; wir müssen vielmehr den Grund beim Verfasser selber suchen. Ohne Zweifel soll diese Szene in Jerusalem — das Zusammenwirken des Petrus und Paulus — ihren Schatten bereits auf den künftigen Schauplatz in Rom vorauswerfen. Simon Magus — das ist das Leitmotiv — flieht nach Rom, um dort seine schädliche Tätigkeit fortzusetzen, die in erster Linie die christliche Gemeinde trifft. Da mußte die Frage auftauchen, wer denn diese römische Gemeinde gegründet hat, als deren Zerstörer Simon Magus eingeführt wird. Das konnte nach einheitlicher Tradition nur Paulus gewesen sein, der als Gründer der römischen Gemeinde galt. Deshalb mußte auch in irgendeiner Form von dieser Missionstätigkeit des Paulus gehandelt werden, und führt sich darauf das Vorhandensein der drei ersten Kapitel in den A. V. zurück. Dabei ist die Benutzung des Römerbriefes nur zu erklärlich; von dort (Röm. 16, 23) ist der Name des Quartus (p. 45, 3), des Gemahles der Candida, und der Name des Narcissus (p. 48, 7) aus c. 16, 11 bezogen. Aber es wäre sehr störend gewesen, den Apostel Paulus so abrupt bei den Präludien in Rom auftreten zu lassen. Deshalb hat der Autor ihn bereits in einem früheren Stadium mit Petrus in Verbindung gebracht, und das war nach dem ganzen Aufriß des Werkes nur in Jerusalem möglich. So zeigt sich von neuem, wie planvoll der Autor gearbeitet hat. Und noch tiefer werden wir in die Arbeitsmethode eingeführt, wenn wir die Reise des Paulus nach Spanien betrachten. War Simon Magus der Zerstörer der römischen Gemeinde, so konnte dies unmöglich unter den Augen des Paulus geschehen; sein Aufenthalt in Rom konnte nur ein episodenhafter sein, um Raum für die Wirksamkeit des Hauptheldeu zu gewinnen. In dem Römerbrief las wiederum unser Romanschreiber in c. 15, 23. 28 von einer beabsichtigten Reise des Apostels nach Spanien.

1) Die porta Neapolitana ist das Nordtor von Jerusalem, das nach dem alten Sebaste (Samaria) führte (s. auch Vouaux, S. 323, 6).

Flugs machte er aus der Absicht eine Wirklichkeit[1], glaubte aber der offiziellen Tradition Rechnung tragen zu müssen, indem er in Form einer Himmelsstimme den Verzagten beim Abschied des Apostels verkünden läßt: „Paulus, dei minister, electus est in ministerium, tempus vitae suae inter manus Neronis hominis impii et iniqui sub oculis vestris consummabitur“[2], und zugleich diese Abwesenheit auf kaum ein Jahr beschränkt[3]. Wollten wir vom chronologischen Standpunkt mit dem Romanschreiber rechten, müßten wir ihm die Frage vorlegen, wie er sich denn die Tätigkeit des Petrus in Rom vorgestellt hat; denn in Wahrheit wäre das Höchstmaß seines Aufenthaltes zehn Monate, da er zwei Monate für die Reise von Jerusalem nach Rom gebraucht[4], anderseits sollen diese zwei Monate genügen, um den Simon Magus nach Rom kommen und die von Paulus Bekehrten zum Abfall bringen zu lassen. Dazu noch der ungeheure Sprung vom Jahre 42 bis zum Jahre 67, dem Martyrium unter Nero! Vergebens wird man solche Ungeheuerlichkeiten durch luftige Hypothesen wegdisputieren wollen. In Wirklichkeit ist der Autor selbst in diese Zwangslage geraten, als er die von Justin Apologie I, 26 und 56 in die Tradition eingeführte Erzählung von der Ankunft des Simon Magus in Rom unter Kaiser Claudius, von seiner göttlichen Verehrung und der Errichtung einer Bildsäule durch Senat und Volk mit der römischen Inschrift: „Simoni deo sancto“ in seinen Simon-Petrus-Roman verarbeitete. Auf sein Konto und nicht auf das eines Redaktors oder Interpolators ist die ganze Sache zu verbuchen.

1) Wer vor einer solchen These zurückschreckt, den möchte ich auf den Verfasser der Johannesakten verweisen, der den Apostel in den sieben kleinasiatischen Gemeinden auftreten läßt, an die der Apokalyptiker Johannes einen Brief gerichtet hatte.

2) Diese Tradition fand er in den ihm bekannten Paulusakten fixiert.

3) p. 46, 1: urgebant autem fratres Paulum per adventum domini nostri Jesu Christi, ut annum plus non abesset. Ich möchte bei dieser Gelegenheit die Frage zur Diskussion stellen, ob der Autor der Petrusakten die Tradition von dem Martyrium des Paulus auf dem gleichen Tage wie das des Petrus, aber ein Jahr später, aufgebracht hat, während vordem die offizielle Tradition nur von einem gemeinsamen Martyrium am gleichen Tage im selben Jahre wußte. Auf ihn geht ja auch letztlich die Tradition von dem 25jährigen Episkopat des Petrus in Rom zurück.

4) Vgl. p. 52, 15: necesse est enim intra duos menses istos domini nostri misericordia adducat vobis ministrum suum.

Nun muß zwischen dem ersten Zusammentreffen des Petrus und des Paulus mit Simon Magus und dem zweiten Akte, der die Flucht des letzteren motiviert, ein Zwischenraum gedacht sein. Petrus tritt hier als alleiniger Akteur auf, denn Paulus ist inzwischen nach Rom abgereist, und Petrus ist allein in Jerusalem zurückgeblieben. In diesen Intervall verlegt der Verfasser unter anderem die Eubula-Geschichte. Sie bildete offenbar ein Kernstück der ganzen *πράξεις*. Noch an vier Stellen der heutigen A. V. hören wir davon. An der ersten Stelle, in der Vision an Petrus (p. 49, 24), wird nur an die Vertreibung des Simon aus Judäa erinnert. Das ist auch begreiflich, da ja Petrus seine Affäre mit Simon Magus genau kannte. Auch an der zweiten Stelle, p. 56, 26, an der Petrus dem im Hause des Marcellus weilenden Simon Magus seine Ankunft in Rom anmelden läßt, lauten die Worte einfach: Petrus, propter quem fugisti de Judaea, sustinet te ad ianuam. Für Simon Magus genügte dies. Anders wird die Situation in c. 17, wo in behaglicher Breite die ganze Geschichte von Petrus vorgetragen wird. Die Situation ist folgende: In der Nacht erscheint Jesus dem Petrus, daß, nachdem der größte Teil der Brüder wieder zum Glauben zurückgekehrt ist, ein großer Wettstreit am kommenden Sabbat in Gegenwart von Heiden und Juden stattfinden und als Gegner Simon Magnus auftreten würde. Am Morgen erzählt Petrus den versammelten Brüdern sein Traumgesicht und schließt daran in c. 17 eine große Rede, die ausschließlich sich mit dem Treiben des Simon Magus in Jerusalem beschäftigt, der sich bei einer vornehmen Dame namens Eubula einschleicht und durch zwei Kumpane unter geheimnisvollen Zauberkünsten kostbaren Schmuck stehlen läßt. Petrus deckt den Schwindel auf, die beiden Diebe werden gefaßt und, als sie in Ketten abgeführt werden, merkt Simon Magus das drohende Schicksal und flüchtet schleunigst von Jerusalem, um in Rom wieder aufzutauchen.

Dieses Kapitel hat den Kritikern viele Kopfschmerzen bereitet. Zunächst nimmt F. zwischen c. 16 und 17 eine kleine Lücke an und ergänzt: „Nachdem er ihnen das erzählt hatte, fuhr er fort ... Die Erzählung selbst sei vielleicht herübergenommen aus einem Stücke, das von Petri Erlebnissen in Jerusalem berichtete: dann müßte man schließen, daß unser Autor in den etwa verlorenen

Partien der Actus nichts über Jerusalem berichtet hätte"[1]. Und weiter, das über Simon Berichtete stehe wohl im Zusammenhang mit AG. 8, könne aber nicht gänzlich daraus erklärt oder hergeleitet werden. Das wäre der deutlichste Beweis für die Verarbeitung einer abweichenden Quelle. Wie diese Quelle beschaffen und welchen Titel sie führte, wüßten wir nicht (Handb. II, S. 499). Wie der Autor dazu komme, die Erzählung, deren Mittelpunkt Eubula ist, in Jerusalem spielen zu lassen, sei nicht recht ersichtlich. Vielleicht sei ihm auch dies durch die Vorstellung, Simon sei das Gegenbild Christi, geboten worden (Handb. II, S. 442).

Eine andere Lösung sucht Vouaux l. c. p. 33f. Er konstatiert zunächst eine offensichtliche Ungeschicklichkeit:

Le début du disconrs prêté à l'apôtre est si brusque qu'il n'est pas possible de ne pas remarquer une solution de continuité; et, d'autre part, le commencement du c. XVIII se rattache beaucoup mieux à la fin du c. XVI qu'à celle du c. XVII. Il suffirait de changer dans ce c. XVIII le inde exfugavit en a Judaea exfugavit, et de supprimer le c. XVII, pour avoir un récit beaucoup plus suivi, et de meilleure tenue.

Vouaux stellt die Hypothese auf, daß dieses Stück ursprünglich in dem verlorenen Teile der alten Akten gestanden und von dort durch einen Redaktor nach hier transponiert wäre. Er schließt seine Ausführungen mit den Worten:

Ici donc, l'auteur n'a pas, comme pour le début, tiré à peu près tout de son propre cru, nous le verrons, ou plutôt n'a pas arrangé son récit d'une manière si personnelle que rien n'appareisse plus d'une source unique et déterminée; il a tout simplement copié son original même, et nous a conservé ainsi, il faut l'en remercier, un episode de la première partie des anciens Actes, qui serait autrement perdu.

Die Hypothese von Vouaux ist im ersten Moment bestechend und hat auf James einigen Eindruck gemacht[2]; aber er hat dabei die Situation selbst nicht beachtet. Petrus steht vor der schwersten Aufgabe seines Lebens, er soll auf dem Forum Julium in der Welthauptstadt im Angesicht der römischen Behörden und der römischen Bevölkerung den Wettstreit mit Simon Magus austragen. Ja, wer ist denn dieser Simon Magus? Die bekehrten Brüder kennen wohl seine frühere Wirksamkeit in Rom, aber von dem

1) Dieser Schluß ist mir ganz schleierhaft.

2) Vgl. The apocryphal New Testament, Oxford 1924, p. 318.

Vorleben dieses Mannes haben sie bis jetzt keine Ahnung. Wie sollten auch die Römer wissen, was in Palästina passiert ist? Sie waren Zeugen der großen Wundertaten des Simon Magus gewesen und hatten ihn als Gott verehrt. So erfordert die Situation selbst gebieterisch eine eingehende Behandlung des Vorlebens, und wer konnte dies authentischer und gründlicher tun als Petrus? Demnach ist das Kapitel 17 ganz unentbehrlich; es gehört dem Urtexte an; von einer Transponierung eines Textes von einer anderen Stelle kann keine Rede sein. Transponiert hat im gewissen Sinne der Autor selbst, indem er die Erzählung des Tatbestandes in eine Rede verwandelte. Dort war sie für die Leser der πράξεις geschildert, hier für die Zuhörer. Aber man kann nicht behaupten, daß der Autor bei dieser Manipulation sehr geschickt verfahren ist. Der Übergang zu Anfang von c. 17 erscheint nur dann abrupt, wenn man die vorhergehende Erzählung von der Vision nicht beachtet, die in die Rede von dem Zusammenstoß mit Simon Magus hinübergleitet. Der Eubula-Geschichte selbst merkt man deutlich an, daß sie auf eine frühere vollständigere Darstellung zurückgeht. Es ist z. B. nicht ersichtlich, wie Petrus zur Kenntnis des von Simon Magus ausgeführten Diebstahles gelangt ist. Hier lesen wir p. 63, 11 nur: ego ieiunans diebus tribus et orans ut hoc factum palam fieret etc. In Wirklichkeit muß doch Petrus irgendwelche Beziehungen zu Eubula gehabt haben, oder es müßte gesagt sein, wodurch er bewogen ist, sich der Beraubten anzunehmen [1]. Aber noch deutlicher tritt im Laufe der Rede hervor, daß der Autor von der lebendigen Rede in ein Referat einer früheren Erzählung zurückfällt, wo von Petrus in der dritten Person gehandelt war. Es heißt plötzlich p. 64, 28: ad quem Petrus dixit. Bereits F. bemerkt hierzu:

---

1) Eubula gehört nicht der christlichen Gemeinde an; sie war eine Heidin, denn der gestohlene goldene satyriscus von zwei Pfund Schwere ist sicherlich ein heidnisches Idol gewesen, da Petrus verwarnt, sich nicht durch Berührung beflecken zu lassen. Auf der andern Seite muß doch Eubula durch Simon Magus kaptiviert sein, da sie ihn einen homo deificus (= divinus) nennt und sie sich als mulier simplex bezeichnet, die durch den Besuch des Mannes höchst geehrt ist; sie spricht auch von ihm: sui nomen est autem nomen domini. Als Verkünder des Christentums gilt aber Simon Magus durchaus nicht. In der eigentlichen Erzählung wird der wahre Sachverhalt sicherlich noch deutlicher zum Ausdruck gekommen sein.

„Hier vergißt der Erzähler oder der Übersetzer, daß der Redner Petrus ist und darum in der ersten Person sprechen muß. Erklären läßt sich die Einführung des Namens Petrus dadurch, daß der Erzähler oder der Übersetzer die Worte des Petrus deutlich von der direkten Rede der Eubula unterscheiden wollte; oder auch dadurch, daß die Erzählung einem Stücke entnommen ist, das bei dieser Episode von Petrus in der dritten Person sprach" (Handb. II, S. 443).

Es ist bedauerlich, daß F. dieser zweiten Möglichkeit nicht weiter nachgegangen ist; er hätte dann sicherlich eine ganz andere Stellung zu der Kompositionsfrage eingenommen, wenn er in diesem Stücke ein umfangreiches Referat aus einer in Jerusalem spielenden Erzählung erkannt hätte. Der referierende Charakter wird ja am Ende der Rede noch offensichtlicher, wo von dem Ausgange der Eubula die Rede ist, denn daß diese ihr Hab und Gut den Armen geschenkt hat und nach langer Zeit entschlafen ist, interessierte die Römer im Augenblick sehr wenig; es ist hier beigefügt, weil es in der ursprünglichen Erzählung stand. Auch F. hat das herausgefühlt, wenn er schreibt: „Wenn nicht Petrus redete, würde man denken, der Erzähler wolle sich hier als gleichzeitiger Berichterstatter kundgeben" (Handb. II, S. 443). Hinzufügen will ich noch, daß auch die koptische Geschichte von Petri Tochter in ähnlicher Weise mit der Mitteilung von dem Tode des Ptolemäus endet, der ebenfalls nach seiner Bekehrung sein Vermögen zu milden Gaben verwendet, im Testamente ein Stück Acker der Tochter des Petrus vermacht, der es dann wieder verkauft, um den Erlös den Armen zu schenken.

Wir haben damit im c. 17 ein umfangreiches Stück aus den Ereignissen in Jerusalem gewonnen. Denn in Jerusalem spielt sich ja die ganze Geschichte ab. Die vornehme Eubula hat ihren Wohnsitz in Judäa, d. h. in Jerusalem; Simon Magus ist als Fremdling gedacht, der bei der Eubula eingekehrt ist (p. 63, 2); die porta, quae ducit Neapolim ist das Nordtor von Jerusalem; in der Stadt residiert ein römischer Legat. Jerusalem selbst wird als stark heidnisch bevölkert vorgestellt, nicht als Hauptstadt des jüdischen Reiches, denn Eubula ist Heidin. Hier spiegelt sich der faktische Zustand nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus resp. nach der Errichtung von Aelia Capitolina unter Hadrian wieder.

Nun kommt noch in c. 23, Lips. p. 71, 9 ff. zum vierten Male Petrus auf die Eubula-Geschichte zu sprechen, und zwar in dem Moment,

wo er im Angesichte der senatores et praefecti et officia steht. Auch hier will Petrus von vornherein die Zuhörer für sich gewinnen und aus der Vergangenheit seines Gegners seine Schurkerei ans Licht stellen. Hierbei faßt er sich kurz und spricht nur von den inposturas, quas fecit Eubulae, honestae feminae et simplicissimae, magica arte faciens. Mit Recht bemerkt F.: „Daß Petrus hier noch einmal an die Geschichte der Eubula erinnert, hat darin seinen Grund, daß er ein anderes Publikum vor sich hat, wie früher.“

Rechnen wir zu diesen vier in den A. V. vorkommenden Anspielungen noch die eigentliche Erzählung der Eubula-Geschichte in dem verlorenen Teile hinzu, kommen wir auf die stattliche Zahl von fünf. Das ist wohl etwas des Guten zu viel, aber da Petrus kein anderes Beweisstück für die Tatsache in Händen hatte, daß sein Gegner ein angelus satanae sei, mußte er dieses bei jeder Gelegenheit wieder seinen Zuhörern in das Gedächtnis hämmern. Damit erledigt sich zugleich der Einwurf von F. (Handb. II, 398): „Was müßte das für ein ungeschickter Schriftsteller gewesen sein, der im zweiten Teile mit großer Ausführlichkeit noch einmal das erzählt, was er im ersten Teile bereits erzählt hatte.“ Ist denn etwa der Verfasser der Apostelgeschichte ebenfalls ein ungeschickter Schriftsteller, wenn er die Bekehrungsgeschichte des Paulus c. 9, 1 ff. als objektiver Berichterstatter wiedergibt und dann den Paulus persönlich unmittelbar hintereinander dieselben Vorgänge in c. 22, 1 f. und c. 26, 9 ff. seinen verschiedenen Zuhörern vortragen läßt? So werden wir auch mit den angeblichen Vorlagen resp. Quellen aufräumen müssen, die von dem Autor der πράξεις bei der Eubula-Geschichte verarbeitet sein sollen (Handb. II, S. 398). Es geht doch nicht an, die alten Autoren fast ausschließlich zu Quellenausschreibern stempeln zu wollen, gleichsam als wenn sie jeder selbständigen Konzeption unfähig gewesen wären! Ich halte die ganze Eubula-Geschichte für ureigenstes geistiges Produkt des Romanschreibers, wenn er auch wahrscheinlich aus der Profanliteratur oder aus sonstigen derartigen Volkserzählungen die Anregung für seinen Stoff empfangen haben sollte. Die einzige Stelle, wo in der christlichen Literatur die Eubula-Geschichte erwähnt ist, liefert der Sermo des Eusebius, Erzbischofs von Alexandrien, der unter den reichen wohltätigen Frauen auch die Eubula aufzählt; in c. 21 heißt es:

ὡσαύτως καὶ ἡ Εὐβούλα πλουσία ἦν, ἀλλὰ καὶ ἐλεημοσύνην πολλὴν εἶχε καὶ τῷ κορυφαίῳ Πέτρῳ διακονοῦσα (Mai, Nova patrum Bibliotheca, II [1844], p. 519f. = MPS. Bd. 86, 1, 449 A).

Ob Eusebius die Erzählung aus dem verlorenen Teile oder aus c. 17 der A. V. geschöpft hat, läßt sich aus der kurzen Regeste nicht mit Sicherheit feststellen, aber der Ausdruck *διακονοῦσα τῷ Πέτρῳ* ist eigentümlich, da in A. V. p. 65, 20 von ministerium pauperorum die Rede ist. Ich will darauf kein großes Gewicht legen. Die Hauptsache bleibt, daß die Eubula-Geschichte einen Bestandteil des ersten Teiles der *πράξεις* bildete, der in Jerusalem sich abspielte, da Petrus an diesen Ort durch das Herrngebot gefesselt war. Und wenn F. sich gegen die Anerkennung dieser These nach wie vor mit Händen und Füßen sträubt, so will ich ihn an den Bericht in der syrischen Didascalia apostolorum erinnern. Dort wird in VI, 7—9 trotz aller Anlehnung an Act. 8, 14ff. die Szene mit Simon Magus nicht nach Samaria, sondern ausschließlich nach Jerusalem verlegt; freilich der Name des Paulus ist unterdrückt, da dies nur zu sehr der kanonischen Überlieferung widersprach. Und unmittelbar daran schließt sich der Bericht über das Wirken des Simon Magus in Rom, wo in feiner Weise unterschieden wird zwischen dem Abfall der dortigen Gemeinde zu Simon infolge seines wunderbaren Fluges und der Gewinnung der Heiden infolge seiner magischen Künste und dann wieder von seinem zweiten Flugversuche in Gegenwart des Petrus, der mit dem Sturze endet. Das kann nur aus den Petrusakten geflossen sein, und zwar aus einem vollständigen Exemplare, in welchem die Begegnung in Jerusalem ausführlich geschildert war; die kurze Anspielung in c. 23, p. 71, 14f. reicht nicht aus. Deshalb hat meine These auch bei auswärtigen Forschern, wie Flamion, Vouaux und James, die doch sich sehr eingehend mit dem Problem der alten Petrusakten beschäftigt haben, volle Zustimmung erfahren. Ich möchte als früheren Zeugen v. Dobschütz[1] anführen, in seiner Anzeige Theol. Lztg. 1903, Sp. 355: „Die Darlegung des ursprünglichen Aufbaues der Petrusakten in zwei Teilen: Jerusalem und Rom, halte ich für vortrefflich ge-

1) Vgl. auch Waitz, Die Pseudoclementinen, Homilien und Rekognitionen, TU, NF x, 4 (1904), S. 193f.



lungen, zumal auf Grund der feinen Analyse des von Schmidt zum ersten Mal herangezogenen Zeugnisses der Didascalia apostolorum (146ff.)."

Ist aber ein in Jerusalem spielender erster Teil der Petrusakten zugestanden, so muß auch die Geschichte von der Petrustochter und der Tochter des Gärtners in diesem Teil untergebracht werden, soll sie ein Stück der alten Petrusakten gebildet haben. Zunächst ist zu bemerken, daß nach der koptischen *πρᾶξις* Petrus sein Domizil in einem Hause hat, das als sein Eigentum gedacht ist. Hier wohnt er zusammen mit seiner Frau und seiner Tochter. Das alles läßt auf einen dauernden Wohnsitz schließen. Petrus ist seßhafter Bürger der betreffenden Stadt. In Rom weilt Petrus nur als Gast und findet Unterkunft im Hause des Presbyters Narcissus und später im Hause des Marcellus; von der Frau und Tochter ist keine Rede mehr. Wir haben hier eine Situation vor uns, die durch den zwölfjährigen Aufenthalt des Petrus in Jerusalem gegeben ist. Daß der Name der Stadt in der koptischen *πρᾶξις* nicht genannt ist, liegt in der Natur der Sache, da der Ort der Handlung sich aus dem ganzen Zusammenhange ergab. Auf Jerusalemer Verhältnisse werden wir geführt, wenn erzählt wird, daß der Freier der Tochter, namens Ptolemäus, testamentarisch einen Acker vermacht, dessen Verwaltung Petrus als Vater übernimmt, um ihn später zu verkaufen und den Erlös den Armen zu schenken. Das erinnert nach Act. 4, 32ff. und 5, 1ff. an das Verhalten der Jerusalemer Urgemeinde. Und zuletzt möchte ich noch auf den Eingang der koptischen *πρᾶξις* hinweisen, die in griechischer Rückübersetzung lautete: *τῇ δὲ μιᾷ τοῦ σαββάτου* (resp. *τῶν σαββάτων*), *ἥτις ἐστὶν ἡ κυριακή*. Hier hat der Verfasser eine doppelte Tagesbezeichnung eingeführt, zuerst die jüdisch-neutestamentliche und dann die christliche, und zwar muß dies hier zum ersten Male geschehen sein. Deshalb hat er späterhin diese Doppelbezeichnung nicht mehr benutzt, sondern wechselt den Ausdruck in den A. V., so z. B. p. 53, 18 prima autem sabbatorum und p. 79, 4 die dominico oder p. 79, 16 *κυριακῆς οὔσης* = dominica autem die. Daraus folgt m. E. mit Evidenz, daß die Geschichte von der Petrustochter in einem den heutigen A. V. voraufgehenden Teile gestanden hat. Und wenn James mit Recht die Geschichte von der Gärtnerstochter in die nächste Nähe der Geschichte von der Petrustochter gerückt

hat[1], so ist damit ein viertes Stück für den ersten Teil der alten *πράξεις* gewonnen. Weiteres Material steht im Augenblick nicht zur Verfügung, aber sicherlich hatten diese vier Stücke noch keineswegs den Umfang der von Zahn berechneten fehlenden tausend Stichen. Darum ist die Frage von F. ganz unberechtigt: „Wie umfangreich sollen nur die Petrusakten gewesen sein, wenn sie alles das enthalten haben, was Sch. als ihren Inhalt supponiert? Auch Nicephorus hätte dann nur ein Stück vor sich gehabt" (Handb. II, S. 419). Für mich und hoffentlich auch für andere ist die These von F., daß die A. V. ursprünglich gedacht und entworfen seien als eine unmittelbare Fortsetzung resp. Ergänzung der kanonischen Apostelgeschichte, definitiv erledigt[2]. Das Werk trug doch den Titel *πράξεις Πέτρου*, wollte also die Lebensschicksale dieses einen Apostels der christlichen Gemeinde schildern. Dann aber kann ein derartiges Werk, wie Zahn GK. II, S. 833 richtig bemerkt, nicht mit der Abreise des Paulus in Rom, sondern nur mit der Person des Petrus begonnen haben.

Zerfallen die alten Petrusakten in zwei größere Abschnitte: Jerusalem und Rom, so stellen sie sich nicht als Fortsetzung, sondern als Parallelerzählung zur Apostelgeschichte dar. Für F. ist dies scheinbar ein ganz ungeheuerlicher Gedanke, wenn er Handb. II, S. 440 die Frage aufwirft: „Wie soll man sich erklären, daß in der Großkirche neben der AG. eine Schrift existierte, die eine Parallelerzählung in ihr darstellte, da doch nach Sch. auch seine Petrusakten aus groß-kirchlichen Kreisen stammen?" Weiß denn F. nicht, daß nach meiner Veröffentlichung die Paulusakten sich als eine direkte Parallelerzählung zu der AG. entpuppt haben? Ich bitte ihn nachzulesen, was sein Mitherausgeber Rolffs in der Neuauflage S. 192f. über den „Plan der Erzählung" geschrieben hat. Und dabei muß man bedenken, daß eine Parallelerzählung bei Paulus ein viel kühneres Unterfangen war, da ja die AG. in ihrem zweiten Teile ausschließlich von ihm handelte und außerdem die reiche Briefliteratur vorlag. Trotz alledem hat das Werk des kleinasiatischen Presbyters quasikanonisches Ansehen in der Großkirche erlangt. Bei Petrus konnte der Schriftsteller sich viel freier bewegen, da die AG. über seine spätere Wirksamkeit nichts an die

1) Unser Autor liebt die Häufung gleichartiger Erzählungen.

2) Vgl. auch das Urteil von Harnack, Chronologie II, 2, S. 173, Anm. 1.

Hand gab. Und dazu kommt, daß zu der Zeit, als der Autor den Petrus zum Helden seines Romans erkor, die Paulusakten bereits vorlagen, so daß er von hier die Idee und den Plan seines Werkes schöpfte. Zwar hat die Großkirche sein Werk nicht so hoch eingeschätzt wie das über Paulus, aber sie hat es ihm doch gelohnt, indem sie aus ihm reichlich Material für ihre Tradition entnommen hat, so daß der Roman zum Geschichtsbuch erhoben wurde.

Ich komme zum Schlusse, nämlich zu der Frage, aus welchem Grunde der erste Hauptteil der Petrusakten für uns heute verloren gegangen ist. Vorweg möchte ich bemerken, daß man sich den großen Aufwand an Zeit und Scharfsinn hätte sparen können, wenn man von der handschriftlichen Überlieferung ausgegangen wäre. Die Schilderung der römischen Ereignisse ist uns bekanntlich nur in einem lateinischen Pergamentkodex der Capitularbibliothek zu Vercelli CLVIII, saec. VII erhalten[1], daher der Name Actus Vercellenses. Unser Text steht am Schluß der Hd., ihm geht vorher der lateinische Text der Rekognitionen in der Übersetzung von Rufin. Auf fol. 327ʳ steht der Schluß der Rekognitionen mit der Unterschrift: sci clementis explicit lib. XI. quae aput Latinos difficile inveniri potest qui legis. ora pro me. fol. 327ᵛ ist unbeschrieben. Auf fol. 328 , d. h. mit Quaternio XLIII, beginnt unser Text ohne jede Überschrift. Unten hat eine spätere Hand (saec. VIII) am Rande bemerkt: puto quod iste hactus petri et pauli et si⟨monis⟩. Am Schluß fol. 373ᵛ liest man die Worte: Pax om⟨ni⟩bus fratribus et qui legunt et qui audiunt. actus petri apostoli explicuerunt cum pace et simonis amen. Und unmittelbar darauf: expl. epistula sci petri cum simone mago quemadmodum naute portus ita scribtori novissimus versus. Die Worte et simonis stehen, wie F. richtig bemerkt, an unrechter Stelle und sind vom Kopisten beigesetzt. Der wirkliche Titel lautete actus Petri apostoli = *πράξεις Πέτρου τοῦ ἀποστόλου*. Merkwürdig ist der Nachtrag mit dem Stoßseufzer. Dieser Stoßseufzer bezieht sich m. E. nicht allein auf die Petrusakten, sondern auf den ganzen Kodex, der von einer Hand geschrieben ist. Der Text der Rekognitionen umfaßt 42 Quaternionen,

1) Genaue Beschreibung bei Reifferscheid: Bibliotheca patrum latinorum Italica II, Wien 1871, S. 160ff. = Sitzungsber. der Wiener Akademie 67, 1871, S. 467ff. — Lipsius, Prolegomena zur Ausgabe der Acta apostolorum apocrypha I, p. XXXIII sq.



während auf die Petrusakten nur sechs Quaternionen fielen. So war der Schreiber berechtigt, beim Abschluß des Ganzen auf seine entsagungsvolle Kopiertätigkeit zurückzublicken. Auffällig ist hier die Anwendung des Ausdruckes epistula. Er muß den Ausdruck im weiteren Sinne gefaßt haben. Scheinbar denkt er dabei gar nicht mehr an die zweite Schrift im Kodex, sondern an das Ganze. Ihn interessiert von dem ganzen Inhalt in erster Linie der Kampf des Petrus mit Simon Magus; alles andere ist ihm Nebensache. Das führt uns dazu, auf den Archetypus des Codex Verc. zurückzugehen. Nach der Vermutung von Gundermann gehört er dem 5. oder 6. Jahrhundert an. Die Rekognitionen in der Übersetzung des Rufin bilden den Grundstock; sie waren nach der Bemerkung des Schreibers im Abendlande noch wenig bekannt; Rufin hatte sie ja erst um 405 zugänglich gemacht. Indem die Actus Petri dieser Hauptschrift hinzugefügt sind, sind zwei verschiedene Werke künstlich in dieser Hd. kompiliert, und zwar sollen sie den Kampf des Petrus mit Simon Magus zum Gegenstande haben. Nun schildern die Rekognitionen die Kämpfe in Palästina und Syrien, die Actus Verc. die Kämpfe in Rom, aber die alten Petrusakten behandelten außerdem den Kampf in Judäa resp. in Jerusalem. Hätte der Kompilator dieses Stück unversehrt mit herübergenommen, wäre dem aufmerksamen Leser die Divergenz beider Darstellungen sofort in die Augen gesprungen: hier Petrus ausschließlich in Jerusalem wirkend, dort den Simon Magus durch alle Städte Palästinas und Syriens verfolgend; hier der Kampf eine kleine Episode, dort in dramatischer Weise die ganze Darstellung beherrschend. Was Wunder, wenn der Kompilator zur Verdeckung dieser Divergenz das Mittel der Verstümmelung der einen Schrift anwandte, d. h. das Kopfstück der Petrusakten abschlug, indem er den in Jerusalem spielenden Teil unterdrückte und auf diese Weise äußerlich ein lesbares Ganze herstellte, ohne daß die vorgenommene Prozedur bemerkt wurde. Natürlich mußte dabei der Titel zu Anfang ebenfalls abgeschnitten werden; das zweite Stück ist ohne Überschrift den Rekognitionen hinzugefügt worden. Daß durch diesen gewaltsamen Eingriff die cc. 1—3 der heutigen A. V. in der Luft schweben mußten, machte dem Kompilator keine großen Kopfschmerzen. So löst sich ohne Zuhilfenahme von geistreichen Hypothesen das Rätsel auf ganz einfache Weise, und es ist nur zu

verwundern, daß bisher niemand diese einfache Lösung gefunden hat. Freilich ist F. der Wahrheit bereits ganz nahe gekommen, indem er Handb. II, S. 463 auf Grund der Überlieferung im Cod. Verc. darauf hinweist, daß unsere A. V. jedenfalls als Schluß der clementinischen Homilien oder Rekognitionen gedacht seien. Statt dieser richtigen Fährte zu folgen und sich die Frage vorzulegen, ob nicht dieses „Gedachtsein“ für die Integrität der Petrusakten irgendwelche Folgen gehabt haben könne, blickt er wie hypnotisiert auf die Apostelgeschichte und nimmt in verkehrter Weise an, daß durch diese Zusammenstellung der Schluß der Akten verstümmelt, d. h. das Paulusmartyrium abgeschnitten sei (N.tl. Apokr.[2], S. 229); an das Kopfstück denkt er mit keiner Silbe. Die Verstümmelung selbst hat auf lateinischem Boden stattgefunden, aber es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß eine gleiche Manipulation an dem griechischen Texte vorgenommen ist. Die Handschrift des Athos, die an einer früheren Stelle wie die Handschrift von Patmos den Text des Martyriums beginnen läßt, bietet die Überschrift:

μηνὶ ἰουνίῳ κθ μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου πέτρου. ἐκ τῶν ἱστορικῶν κλήμεντος ρώμης ἐπισκόπου. ἐν τῷ ἐσχάτῳ λόγῳ ἱστοροῦντος οὕτως. κύριε εὐλόγησον.

Ganz richtig bemerkt F., Handb. II, S. 463 dazu: „Diese Überschrift hätte nur historischen Wert, wenn wir genau wüßten, was unter den *ἱστορικοί* (sc. *λόγοι*) des Clemens zu verstehen wäre. Sind es die clementinischen Homilien oder Rekognitionen, so wäre erwiesen, daß wenigstens in dieser Handschrift das Martyrium Petri den (natürlichen) Schluß dieses Werkes bieten sollte.“ In der Vorlage des Cod. Patm. muß ein noch größeres Stück der alten Akten gestanden haben, und es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich mit dem lateinischen Stücke der A. V. deckte; denn eine derartige Zusammenstellung mit den Clementinen konnte ganz unabhängig voneinander geschehen; wir haben bereits oben S. 482 gesehen, daß auch der griechische Text von Grenfell und Hunt den gleichen Ausschnitt gezeigt hat. Durch derartige Verstümmelungen des Anfanges waren aber die vollständigen Exemplare der Petrusakten noch keineswegs verdrängt. Im Abendlande lasen sie noch in unversehrtem Zustande die Manichäer in ihrem Corpus der apokryphen Apostelakten, ebenso die Priszillianisten bis zum Verfasser

des apokryphen Titusbriefes; dasselbe war in der katholischen Kirche der Fall bei Augustin und Hieronymus und dem Verfasser der Akten des Nereus und Achilleus. Denselben Zustand haben wir auch für die griechische Kirche anzunehmen. Erst infolge der Vernichtung des fünfgliedrigen Corpus apostolorum von seiten der orthodoxen Kirche sind uns nur Trümmerstücke von den alten *πράξεις Πέτρου* überliefert. Ein gütiges Geschick hat es gefügt, daß unter dem Schutze der ps.-clementinischen Rekognitionen ein so umfangreiches Stück von dem alten Werke auf uns gekommen ist. Den Verlust des ersten Teiles können wir, glaube ich, verschmerzen, denn, nach den Proben zu urteilen, würde er unsere Kenntnisse über Petrus in keiner Weise bereichert haben.

Qui et filius diceris et pater inveniris

Von Victor Schultze, Greifswald

Der Apostolische Protonotar Giovanni Marangoni in Rom, ein gelehrter Archäologe und eifriger Erforscher christlicher Altertümer, berichtet in seinem, jetzt seltenen, immer noch wertvollen Buche: Delle cose gentilesche e profane, trasportate ad uso e adornamento delle chiese, Roma 1744, S. 461f. über eine 1742 von ihm gemachte Entdeckung in S. Callisto, wie er annimmt, aber in Wahrheit, wie er richtiger in seinem Werke Istoria del Sancta Sanctorum angibt, im Gebiete von Tor Marancia, am Wege nach S. Paolo, also in der Umgebung von S. Domitilla. Er stieß bei Nachforschungen auf eine wohl verwahrte Treppe, die ihn etwa ein Stockwerk tief in eine Grabanlage führte, über deren Eingang das Monogramm ☧ in großen Buchstaben aufgemalt war. In eine der Wände war ein mächtiges Bogengrab eingeschnitten, dessen Fläche Mosaikschmuck bedeckte, eine an dieser Stelle sonst nicht bekannte Verwertung desselben. Die Rückwand füllten vier aufrecht stehende Figuren, darunter eine Frau, sicherlich die hier beigesetzten Toten, für Marangoni „Santi". Zu beiden Seiten lehnten sich biblische Szenen an, rechts die Auferweckung des Lazarus und links, stark zerstört, das Quellwunder des Moses, wie Marangoni wohl mit Recht vermutet. Denn gerade diese Vor-

gänge finden sich in der Grabmalerei oft gegenübergestellt. In höherem Maße fesselt die, gleichfalls in Mosaik ausgeführte Komposition über dem Grabe. Marangoni sah dort den auf der Weltkugel thronenden Herrn, begleitet rechts von Petrus, links von Paulus, beide sitzend auf thronartigen Stühlen. Diese Gruppe ist uns aus der Mosaikmalerei wohl bekannt [1], neu aber tritt auf die unterhalb derselben laufende in grünen Würfeln groß ausgeführte Inschrift:

QVI ET FILIVS DICERIS. ET PATER INVENIRIS.

Während nämlich die Bilder und das Monogramm ganz innerhalb des katholischen Kreises liegen, stellt diese Inschrift die Grabstätte als Eigentum modalistischer Monarchianer fest. Das Christusmonogramm führt in das vierte Jahrhundert, das Hauptbild, der thronende Christus, genauer in die zweite Hälfte desselben. Damit erreichen wir ungefähr die Zeit, für welche Epiphanios das Fortleben des Sabellianismus in Rom bezeugt [2]. Daß es sich hier um eine außerkirchliche Gemeinschaft handelt, wird bestätigt durch die Tatsache, daß die Grabstätte eine Sonderanlage außerhalb der römischen Gemeindefriedhöfe ist, obwohl dies an sich noch kein zwingender Beweis in dieser Richtung ist. Denn auch in Rom fehlen Einzelgrabstätten nicht, deren Besitzer der katholischen Kirche angehörten. In Sizilien gar finden sie sich in überaus großer Anzahl.

Marangoni fährt nach dem oben Mitgeteilten fort: „Nicht weit von da (non molto lunghi di quà) entdeckte ich eine Marmortafel mit folgendem Inschriftenfragment, ohne daß es mir gelang, den übrigen Teil zu finden:

1 Hic quidem corpus tuum tell(us)...
Et(at?) animam tuam lux vero cae(lestis)...
Pulcra decore tuo ipsoque Deo ...
Rexisti utramque domum famu(los?)...
5 Fobisti (sic) adhuc parbos (sic) senibus se ...
Hac in perpetuum recubans in ...
Simpliciana innox nofita Deo Cr(isto)...
Gregorius conjugi suae benemerenti fecitque (= quae) vixit annis ...

1) Garruci, Storia Taf. 207. 208. 234. 252. 258. 271 (Mosaiken); dazu J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Taf. 96. 148. 152. 205. 245. 252.

2) Haer. 62, 1: *Πολλοὶ δὲ ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Ῥώμης ... ὑπάρχουσιν.*

Trotz des fragmentarischen Charakters läßt sich der Sinn dieser Inschrift feststellen, da ein bekanntes Schema zugrunde liegt. Angeredet wird die Tote, Simpliciana; der Redende ist ihr Gatte Gregorius. Eben erst hatte die Gattin die Taufe empfangen (Neophyta Deo Christoque). Ihren Leib birgt die Erde (Zeile 1), die Seele aber umfängt das himmlische Licht (Z. 2). Mit körperlicher Schönheit verband sie einen Gott ergebenen frommen Sinn (Z. 3). Über dem Hauswesen und der Dienerschaft waltete sie pflichttreu (Z. 4). Mit Liebe sorgte sie für die noch kleinen Kinder ... (Z. 5). Zum ewigen Schlafe ruht sie in diesem Grabe (Z. 6).

Durch das Epitaph erfahren wir also auch die Namen eines Ehepaars dieser Sekte: Gregorius und Simpliciana. Der Inhalt allerdings enthält nichts, was dorthin wiese; nur die Örtlichkeit entscheidet in dem angenommenen Sinne. Wenn Marangoni eine zweite, offenbar heidnische Inschrift anreiht mit dem Vermerk, daß er sie unter Trümmern in derselben Grabstätte gefunden habe, und in diesem Falle angenommen werden muß, daß dieses Stück durch ein Luminare von außen in das Kubikulum geraten ist, so kann die Möglichkeit nicht ganz abgewiesen werden, daß auch der Grabstein der Simpliciana auf demselben Wege an die jetzige Stelle gekommen sei, wofür man sich auf die fragmentarische Beschaffenheit berufen könnte; doch spricht die größere Wahrscheinlich dafür, daß die Inschrift ihren Platz nicht gewechselt hat. Es ist sehr zu bedauern, daß diese sabellianische Grabanlage in der Folge völlig verschollen ist. Wir würden manches genauer und vollständiger sehen als Marangoni, dessen Bericht überhaupt an Klarheit zu wünschen übrig läßt. Aber die Hoffnung, daß dieses in mancher Hinsicht wertvolle Denkmal aus dem christlichen Altertum uns einst wieder geschenkt werde, bleibt, um so mehr, da die Örtlichkeit in großen Umrissen angegeben ist. — De Rossi hat eine weitere Inschrift als sabellianisch in Anspruch nehmen zu dürfen geglaubt, die aus einer Grabstätte an der Via Latina stammt und noch erhalten ist[1]. Sie bildet die Überschrift auf einem Epitaph, das neben dem Namen der Toten mit dem Zusatz in pace das Bild des guten Hirten, den Fisch, sowie zweimal das Monogramm Christi bietet, und lautet: DEO SANC ☧ VNI.

1) Bull. di archeol. crist., 1866, S. 86 mit Abbildung des Steines; letztere auch bei C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, 1917, S. 294.

De Rossi will lesen: Deo sancto Christo uni; damit sei die Identität von Christus und Gott ausgesprochen. In Wirklichkeit ist das Monogramm nicht Teil der Inschrift, sondern als Zeichen christlichen Inhaltes in die Inschrift eingeschoben; diese selbst ist nichts anderes als ein Bekenntnis zu dem einen, heiligen Gotte, das durch die Verbindung mit dem Christuszeichen noch einen besondern Nachdruck erhielt. Diese Art von Verbindung läßt sich auch sonst beobachten. Doch auch wenn die Lesung de Rossis begründet wäre, so würde damit doch nicht eine modalistisch-monarchianische Formel gewonnen.

Cyprian in den Quaestiones Veteris et Novi Testamenti und beim Ambrosiaster

Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage

Mit einem Anhang: Cyprian bei Pelagius

Von Hugo Koch, München

In seiner neuen, trefflichen Ausgabe der Quaestiones Veteris et Novi Testamenti[1] (CSEL. 50, 1908) führt Souter eine einzige Cyprianbenützung an (Q. 18, 1, p. 45, 8: de dom. or. c. 4, 269, 6, Hartel), auf die ihn nach seiner Angabe in den Prolegomena (p. XXXV) Brightman aufmerksam gemacht hat, während aus Irenäus und Tertullian mehrere Anklänge verzeichnet sind (s. die Zusammenstellung p. 501). Danach könnte man eine solche cyprianische Stelle in den QQ. fast für ein ἕρμαιον halten. Dem ist aber nicht so. Vielmehr ist Cyprian[2] sehr häufig und ergiebig benützt worden. Ich habe in meinen „Cyprianischen Untersuchungen"[3], 1926, S. 484f. den Einfluß C.s auf Q. 102 (contra Novatianum) aufgezeigt und daraus geschlossen, daß wohl auch die Ähnlichkeit mancher Ausführungen in dieser Q. mit ad Novatianum auf einer Kenntnis dieser ps.-cyprianischen Schrift beruhen werde[4]. Den dort

1) Abgekürzt QQ. 2) Abgekürzt C. 3) Abgekürzt CU.

4) In seinem Aufsatz über Q. 102 (in den Abh. Alex. v. Öttingen gewidmet 1898, S. 54—93) erklärte A. v. Harnack, daß er nirgends eine Abhängigkeit von den Gedanken C.s finden könne, und er macht dazu die Anmerkung: „Ambrosiaster zitiert den Cyprian, aber nur beiläufig."

in Aussicht gestellten Nachweis weiterer C.verwertungen möchte ich im folgenden erbringen und damit einen Teil der Aufgabe erledigen, die der verdiente Herausgeber der QQ. in seinen Prolegomena (p. XXV) den „posteri“ überlassen hat. Da aber mit den QQ. aufs engste die Ambrosiasterfrage verknüpft ist, so habe ich auch diese Erklärung der paulinischen Briefe herangezogen und auf cyprianischen Einfluß geprüft. Das Ergebnis soll ebenfalls im Folgenden verzeichnet werden [1].

Q. 1, 2 (14, 1): quae fecit (deus), ut proficerent, **proprio libertatis arbitrio** dimissa sunt, und 1, 4 (15, 1): natura ergo hominum proprio arbitrio remissa est. Vgl. C., ep. 59, 7 (674, 14): servans legem, qua homo libertati suae relictus et in arbitrio proprio constitutus etc. Testim. III, 52: credendi vel non credendi libertatem in arbitrio positam. A. zu Röm. 4, 4 (418 B): credere aut non credere voluntatis est, zu Röm. 3, 17 (411 E): si voluerint, possunt converti.

1, 2 (14, 4): misericors quia peccantibus non facile reddit, sed sustinet ut conversis ignoscat [2] ... ne patientia eius ... omnino contemnenda putaretur, ait: „tacui, numquid semper tacebo?“ (Jes. 42, 14). Ähnlich in Q. 68, 1 f. Vgl. de bono pat. c. 22 (413, 21): ubi dei iudicis praedicatur adventus ... „tacui numquid semper tacebo?“ Diese Schriftstelle ist auch in Testim. II, 28 („quod ipse

---

1) Leider haben wir noch keine den Souterschen QQ. entsprechende Ausgabe des Ambrosiasters (abgekürzt A.), und der damit betraut gewesene gelehrte Jesuit Brewer ist gestorben. Ich benütze die Ausgabe von Ballerini (S. Ambrosii opera III, 1877, p. 373—994), gebe aber immer zuerst die Schriftstelle an, die erklärt wird. Von einer Erklärung des Matthäusevangeliums haben Mercati und Turner im Journal of Theol. Stud. V, 1904, S. 218—241 ein Bruchstück veröffentlicht, und Souter beleuchtete es aus QQ. und A. ebenda S. 608 ff. Über das Verhältnis von QQ. und A. siehe auch G. Morin in der Rev. d'hist. et de litt. relig. IV, 1899, S. 97—121; A. Souter, A Study of Ambrosiaster (Cambridge 1905), J. Wittig, Der Ambrosiaster „Hilarius“ (1906), Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster (1909). Siehe jetzt auch den Artikel „Ambrosiaster“ von G. Bardy im Dictionnaire de la Bible. Supplement fasc. I und II, Paris 1926, Sp. 225—241. — Um die Arbeitsweise des A. zu veranschaulichen, sind die ganz wörtlichen Entlehnungen fett gedruckt, die Gedankenübereinstimmungen mit sprachlichen Anklängen gesperrt, die bloßen gedanklichen Berührungen oder Wendungen, die auch sonst gerne vorkommen, nicht durch den Druck hervorgehoben. Es sei mir gestattet, nebenher auch auf einige andere Beziehungen der Ambrosiasterschriften aufmerksam zu machen.

2) Vgl. auch Novat., de trin. c. 5 (17, 12 Fausset): indulgens est enim etiam tunc cum minatur, dum per haec homines ad recta revocantur.

iudex venturus sit") angeführt (95, 11). Und A. schreibt zu Röm. 2, 4 nach mehreren Handschriften von dem die Geduld Gottes mißbrauchenden Sünder: ut in ventura vita poeniteat illum iudicem deum non credidisse, qui ut terrorem futuri iudicii sui ostenderet et patientiam non contemnendam, ait: „tacui, numquid semper tacebo?" ... necesse est enim ut acrius emendetur, immo poenis perennibus torqueatur, quem patientiae longanimitas non emendavit (396 D). Zwischenhinein heißt es: huiusmodi ergo in iudicio positus sine fructu poenitebit, videns iudicium dei, quod negavit futurum, oder nach anderen Handschriften: in poena enim positus sine fructu poenitentiae poenitebit, quia non credidit iudicium dei, quod videt verum. Ähnlich zu Mt. c. 6, Z. 21: sed iam in poenitentiam locum non habent etc. Vgl. damit wieder Testim. III, 114: dum in carne est quis exomologesin facere debere (CU., S. 199), und Stellen wie ad Demetr. c. 24 (369, 16): erit tunc sine fructu poenitentiae dolor poenae ... in aeternam poenam sero credunt, qui in vitam aeternam credere noluerunt, de bono pat. c. 4 (400, 6). Siehe auch unten zu Q. 15 und 68, 1.

1, 3 (14, 16ff.): itaque deus bonus omnia quae fecit bona sunt ... nulla igitur natura probatur malum, voluntas autem est accidens naturae, concepta ex causis, quae male movetur, dum excedit modum, ut illa gerat quae naturae suae non sunt. Q. 90 (151, 7): unumquemque non nisi propria voluntate peccare. Vgl. damit Novatian, de trin. c. 4 (13, 7ff.): quae instituta sunt bona, bonum institutorem probaverunt et quae a bono institutore sunt, aliud quam bona esse non possunt ... hoc autem (sc. malum) ipsum in homine denotatur, non quia necesse fuit, sed quia ipse sic voluit; de cib. Jud. c. 3 (231, 4 Landgraf-Weyman): crimen enim nunquam natura, sed voluntas perversa excipere consuevit. Umgekehrt behauptet Arnobius, adv. nat. I, 49 (33, 20 Reifferscheid): cum naturalis infirmitas peccatorem hominem faciat, non voluntatis seu iudicationis electio.

(14, 20): cum praevaricatorem occidi liceat, occiditur innocens. Q. 104, 4 (229, 23 und 230, 1): quia nulli licet excepto iudice gladio quemquam occidere ... quia Christianis iam factis occidere non licet. C. aber erklärt in ep. 60, 2 (693, 6) ohne jede Einschränkung: cum occidere innocentibus nec nocentem liceat. Vgl. auch Min. Fel., Oct. 30, 6 (44, 9 Halm): nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus etc. Tertullian erklärt de spect. c. 19 (I, 50 Oehler): bonum est cum puniuntur nocentes, aber Christen dürfen dabei nicht zuschauen, wie sie auch kein Todesurteil fällen dürfen, de idol. c. 17 (I, 97).

1, 7 (16, 10): si elisus forte fuerit (durch den bösen Feind), auch in Q. 102, 11 (208, 12). Dieses „elidere" stammt von Tertullian, de spect. c. 18 (I, 50 Oehler): primos homines diabolus elisit, u. ö. (s. im Index Verborum bei Oehler).

1, 7 (16, 16ff.): huiusmodi vix ad veniam admittendus est, qui votum habet delinquendi ... quanto enim minora sunt, tanto magis subtiliora, et **dum contemnuntur, non vitantur** ... qui in maioribus peccat, voluntatis eius est crimen. Man vergleiche damit de laps. c. 7 (241, 19): voluntario lapsu se ipse prostravit, c. 8 (242, 15): quasi hoc olim cuperent, sowie die häufige Unterscheidung von „voluntas" und „necessitas" bei den Sünden (die Stellen in CU., S. 220[1]. 372f. 483). Zu den „minora" und „maiora" vgl. ep. 16, 2 (518, 17) und 17, 2 (522, 8). Vgl. ferner de zelo c. 1 (419, 5): dum existimatur leve esse et modicum, non timetur, dum non timetur, contemnitur, **dum contemnitur, non** facile **vitatur.** Siehe auch Tert., de cor. 11 (I, 445), de pud. 1, 19 (Preuschen[2] 20, 28), 22, 13 (71, 2).

1, 8 wird der Einwand abgewiesen, daß Gott hätte keine schönen Gestalten erschaffen sollen, um die Menschen vor Sünde zu bewahren, und dabei gesagt (17, 6): nec ferrum esset, ne de eo fierent homicidia ... sic autem male audimus ... si turpia cantantibus aurem commodemus. Ähnlich schrieb C., de hab. virg. c. 11 (195, 17): nam et vocem deus homini dedit, et tamen non sunt amatoria cantanda nec turpia, et ferrum esse ad culturam terrae deus voluit, nec homicidia sunt idcirco facienda. Vgl. auch Tert., de spect. c. 2 (I, 20).

Q. 2, 3 (18, 14): hinc est unde deus, ut eius (Lucifers) praesumptionem non potestate, sed ratione destrueret, materiam condidit. Zu Mt. c. 9, Z 25: iustus enim deus quae facit ratione, facit non potestate. Ähnlich sagt C., ad Demetr. c. 13 (361, 8), nachdem er die Gewaltmittel des Gegners getadelt hat: vince ratione.

2, 4 (19, 4) heißt es vom Teufel: unde subtilitate sua id egit, ut in eadem illum praevaricatione, in quam ipse ruit, induceret, ut accusatorem suum (den Menschen) participem suae damnationis efficeret. Und beim A. zu Eph. 4, 16 (813D): vana enim sectantes, quae sunt idololatria, infraenantur a diabolo, ne unius dei iter incedant, ut socios illos suae perditionis efficiat. Vgl. Idola c. 7 (24, 16): nec aliud studium est (den bösen Geistern) quam a deo homines avocare et ad superstitionem sui ab intellectu verae religionis avertere, cum sint ipsi poenales, quaerere sibi ad poenam comites, quos ad crimen suum fecerint errore participes, sowie andere ähnliche Stellen bei C. (s. CU., S. 17f.)[1]. Hierher gehören auch Q. 110, 1 (269, 12), Q. 127, 11 (403, 15) und die von Wittig (Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster, 1909, S. 48) verzeichneten Stellen über den „Trost des Teufels" aus dem A. zum Matthäusevangelium und

1) Wie bei C. und seinen Vorgängern (s. CU., S. 36), so herrscht auch in Q. 2, 5 (19, 15) und 8 (21, 3) die Vorstellung, daß der Teufel und die bösen Geister erst nach dem Weltgericht der Hölle verfallen. Nach A. zu Eph. 3, 10 (804B/C) kann die Predigt der Kirche aber auch den bösen Geistern zugute kommen und sie zur Lostrennung vom Teufel veranlassen.

aus Gaudentius von Brescia. Dazu de rebapt. c. 1 (A. 70, 19), wo es von den Ketzern heißt: quibus hoc unicum solacium est, si non soli peccare videantur. Vgl. auch Tert., apol. c. 27 (I, 227).

Das „circumvenire", die „circumventio" des Menschen durch den Teufel (2, 5 [19, 12] u. ö., ebenso beim A. oft) ist bei C. ein *πολυθρύλλητον*, de unit. c. 1 (210, 1) u. a. (s. auch CU., S. 198).

2, 6 (19, 26) heißt es vom Teufel weiter: nam voluntatem suam facientibus parcit ... servis dei insidias tendit et promptioribus circa eius obsequia magis infestus est ... gentiles non quaerit, Judaeos non quaerit ... sed quaerit dei servos et Christi. Ähnlich Q. 70 (122, 5), Q. 102, 10 (208, 5). Q. 17, 1 im Appendix (434, 9). Das sind wieder cyprianische Gedanken, ep. 60, 3 (694, 11): inimicus ... quos alienavit ab ecclesia et foras duxit ut captivos et victos contemnit et praeterit, eos pergit lacessere in quibus Christum cernit habitare, 61, 3 (697, 5): haereticos prostratos semel et suos factos contemnit et praeterit; eos quaerit deicere quos videt stare, ep. 14, 3 (512, 2): nunc est, ut magis insidiantem adversarium metuant, qui fortiorem quemque magis aggreditur etc., de unit. c. 21 (228, 20). Siehe auch CU., S. 457f. 484, ferner Tert., de paen. 7, 7 (Preuschen² 11, 26): tunc maxime saevit, cum hominem plene sentit liberatum.

In Q. 4, 2 (25, 20ff.) erinnern die Klagen über die Straflosigkeit von Verbrechern in Amt und Würden, die gerichtliche Verfolgung Unschuldiger, die Bestechlichkeit der Richter an ad Donat. c. 10 und ad Demetr. c. 11 (s. auch CU., S. 293). Und wenn es ebenda (26, 5) von den Verfolgern heißt: „ut humiliati et confusi tormentis subiciantur in conspectu eorum, in quorum malis et despectatione gaudebant, ut et ipsi de poena illorum laeti deo gratias referant, apud quem solum personarum acceptio cessat", so erinnert das an ad Demetr. c. 24 (368, 19): spectabitur illic a nobis semper qui hic nos spectavit ad tempus et in persecutionibus factis oculorum crudelium brevis fructus perpetua visione pensabitur. Vgl. auch Tert., de spect. c. 30 (I, 61 sq. Oehler).

Q. 5, 1 (26, 20) heißt es von dem Ackerbau treibenden Kain: totum animum terrae inserens mentis oculos ad caelum levare non potuit. Siehe dazu CU., S. 62f. 300.

5, 3 (27, 17): hinc invidia exarsit ut occideret fratrem, ut ab iniusto occideretur, **qui iustitiam primus ostenderat** (sc. Abel). C., de zelo c. 5 (422, 1): iniuste oppressus est, **qui iustitiam primus ostenderat** (sc. Abel), de dom. or. c. 24 (285, 13). Tertullian sagt de spect. c. 9 (I, 35) von Romulus: quadrigam primus ostendit.

Q. 8, 2 (33, 1): alter populus futurus significatus est, cui proficeret lex data in monte. Testim. I, 19: quod duo populi praedicti sint ... novus qui esset ex nobis futurus, I, 10: quod lex nova dari haberet. Tert., adv. Jud. c. 1 (II, 702). Gal. 4, 22ff.

Q. 12, 1 (37, 11): pro fide aliquid ad tempus amittere lucrum est facere. De laps. c. 12 (245, 21): parva haec et exigua huius temporis damna quibus mercedibus pensat (sc. dominus)! Tert., ad mart. c. 1 (I, 7): negotiatio est aliquid amittera ut maiora lucreris.

Q. 13, 1 (38, 10): in Aegypto pro noxiis patrum plexi sunt filii, sed ut ad emendationem eorum proficeret, ut quia ex aliis causis dominum credere et venerari ... noluerunt, hac plaga territi confiterentur cum satisfactione. Ad Demetr. c. 23 (368, 2): esse hanc iram dei, dei hanc esse censuram, ut qui beneficiis non intelligitur vel plagis intellegatur. Vgl. auch Novat., de trin. c. 5 (17, 15): metus est necessarius, ut qui rationem reliquerunt, vel terrore moveantur.

13, 2 (38, 20): cum precibus enituntur in postremis positi ad fidem veri accedere, ut si non coronam, vel veniam mereantur. Diese Unterscheidung von „venia" und „corona" (vgl. A. zu Eph. 4, 28; 816 A) ist wieder bei C. sehr beliebt, ep. 19, 2 (526, 14), de laps. c. 36 (264, 9), ep. 55, 7 (628, 12) u. ö. Vgl. ferner ad Demetr. c. 25 (370, 10): tu sub ipso licet exitu et vitae temporalis occasu pro delictis roges et deum, qui unus et verus est, confessione et fide agnitionis eius inplores, venia confitenti datur etc.

Q. 15 (41, 26): dei temperata iustitia est: peccantibus enim aliquando ignoscit, aliquando irascitur, aliquando reddit non quantum digni sunt; suffert enim eos, ut sint qui proficiant, und A. zu Eph. 4, 26 (815 C): imitatores dei esse debemus, qui temperatam habet iustitiam: cum enim iustum esset plecti iniquos, patientia sua suffert eos, ut aliqui ex eis corrigantur. Vgl. ad Demetr. c. 9 (357, 21): quasi non omnia ista quae accidunt minora adhuc sint et leviora peccatis vestris, de bono pat. c. 8 (403, 1): adhuc interfectores suos, si conversi ad eum venerint, suscipit etc., ferner die oben zu Q. 1, 2 angeführten Stellen, sowie unten zu Q. 68, 1.

Q. 18, 1 (45, 8): **quia deus cordis auditor est** magis quam **vocis**. De dom. or. c. 4 (269, 6): **quia deus** non **vocis** sed **cordis auditor est**. Aber schon Tert. sagt de or. c. 17 (I, 569): **deus** autem non **vocis** sed **cordis auditor est,** sicut conspector, und wie hier und bei C., so ist auch in Q. 18, 1 zugleich vom Sehen (der Gedanken, ins Herz) die Rede.

Q. 20, 2 (47, 21): qui hoc nomine vocari censentur, A. zu 2 Tim. 2, 20 (945 A). Dieses „censeri" kommt ebenso bei C. und Tertullian (s. die Indices bei Hartel und Oehler), aber auch bei Apuleius (Met. V, 26. VIII, 25) und anderen Schriftstellern vor.

Q. 23, 1 (49, 10): si certe singulae caelestes potestates factae sunt et ex ipsis ceterae natae sunt, potest et ex una Adae anima credibile videri ceteras nasci. Dieser Satz, den Souter mit Unrecht als Frage faßt, und andere ähnliche Sätze, z. B. Q. 107, 5 (248, 16): „si luna potest praeponi soli, sic et nox diei", Q. 114, 30 (317, 3): „si

mundus ante deum est — quod absit! — sic potest et paganitas anteponi christianitati", sind gebildet nach cyprianischen Sätzen, wie ep. 3, 3 (471, 19): si nos aliquid contra deum possumus, qui episcopos facit, possunt et contra nos audere diaconi, a quibus fiunt. ep. 69, 2 (751, 15), 69, 15 (764, 22), 73, 4 (781, 10), 73, 11 (786, 16), de unit. c. 6 (214, 24). Diese Redewendung kommt auch in den Sententiae vom Jahre 256 vor (451, 20. 456, 6 und 12 Hartel), ebenso in de sing. cleric. c. 21 (A. 198, 4) und wohl noch anderwärts. Ich glaube sie auch bei Ambrosius gelesen zu haben.

Nach Q. 24 (51, 13ff.) ist nur der Mann „imago dei", nicht auch das Weib. Das ist auch die Ansicht Tertullians, de cultu fem. I, 1 (I, 702), de virg. vel. c. 10 (I, 898). Vgl. 1 Kor. 11, 7. Anders C., de hab. virg., c. 15 (198, 10).

Die ganze Q. 29 (57, 5 bis 19): „quare octavo die circumcidi mandatum est" ist lediglich eine Umschreibung dessen, was C. in ep. 64, 4 (719, 24 bis 720, 7) ausführt: die Beschneidung am achten Tage ist ein Vorbild der Auferstehung des Herrn und des damit gewonnenen Heiles. Man vergleiche das zweimalige „quia octavus dies id est post sabbatum primus dies futurus erat, quo dominus resurgeret et nos vivificaret" und „hic dies octavus id est post sabbatum primus et dominicus praecessit in imagine" bei C. mit dem zweimaligen „quia ipse (sc. octavus dies) rursum primus invenitur quasi post sabbatum" und „qui dominicus ideo dicitur, quia in eo resurrexit dominus, qui est post sabbatum, propterea salutis huius figura etc." in der Q. Ganz ähnlich sind die Ausführungen zu Mt. c. 13, Z. 11ff., was Souter (Journ. of Th. St. 1904, S. 608ff.) übersehen hat. Die Unterscheidung von „carnalis circumcisio" und „spiritalis circumcisio", die C. ebenfalls in ep. 64, 4 und 5 (720, 7 und 10) hat (nach Testim. I, 8: quod circumcisio prima carnalis evacuata sit et secunda spiritalis repromissa sit, vgl. Col. 2, 11), kommt in Q. 50 (96, 27 und 97, 12): ut de cetero cessaret circumcisio ... eorum qui spiritaliter nascuntur, spiritale signum est circumcisio cordis ... ideoque rectius post Christum non adhuc oportuit carnaliter circumcidi, Q. 44, 7 (75, 16) u. ö. Vgl. auch Novat., de cib. Jud. c. 1 (227, 7 Landgraf — Weyman). Tert., ad uxor. I, 2 (I, 671), de cultu fem. II, 9 (I, 128), adv. Jud. c. 3 (II, 706), Zeno Ver., tract. 1, 13 (Mi PL 11, 345ff.), Barnab. c. 9.

Q. 30 (58, 5): quis enim ... sine peccato est?, und Q. 102, 10 (207, 11): inpossibile est enim homini ut non peccet. Testim. III, 54: neminem sine sorde et sine peccato esse (CU., S. 196).

Q. 32, 2 (61, 1 und 9): hi enim divites apud deum habentur, qui bonae conversationis sunt ... ut perspicientes dei voluntatem non solum in mundo, sed et in caelo divites sint. De hab. virg. c. 7 (192, 14): illam divitem esse, quae deo dives est ... bona esse illa quae sint spiritalia, divina, caelestia, c. 10 (195, 3): quae se divi-

tem saeculo mavult esse quam Christo, de op. c. 14 (384, 1). Vgl. auch Min. Fel., Oct. 36, 4 (51, 9 Halm), Tert., ad uxor II, 8 (I, 696), de fuga c. 12 (I, 485). Vorbild natürlich Luc. 12, 21.

Der Gegensatz „dominus ... servus" ist in den Q. (p. 61, 23. 161, 18. 186, 25 u. ö.) und beim A. (zu Röm. 1, 9. 2, 15. 8, 36 u. ö., zu Mt. c. 6, Z. 10) ähnlich beliebt wie bei C. und Tert. (s. CU., S. 255f., 462 und Vorwort S. VIII).

Q. 34, 1 (62, 12): Die aus Apok. 20, 14 und 21, 8 stammende „mors secunda" kommt in den Q. und beim A. öfters (siehe den Index bei Souter, p. 522 und seine Anführungen im Journ. of Th. St. 1904, S. 620). Vgl. auch C., de mort., c. 14 (305, 6): „mori timeat qui non Christi cruce et passione censetur ... qui ad secundam mortem de hac morte transibit" mit A. zu Röm. 1, 16 (385 C): „ut a secunda morte detineri non possit signatus mysterio crucis." De op. c. 6 (377, 22). Tert., Scorp. c. 12 (I, 529), de fuga c. 7 (I, 475).

Q. 39 (66, 20): deterius est amisisse salutem quam non habuisse. Vgl. C., ep 13, 2 (505, 12): parum est adipisci aliquid potuisse; plus est, quod adeptus es posse servare, Testim. III, 27; ep. 30 (Novat.), c. 2 (550, 13): minus est enim dedecoris numquam ad praeconium laudis accessisse quam de fastigio laudis ruisse; de bono pud. c. 1 (A 14, 8 Hartel), c. 10 (22, 1); Tert. de paen. 7, 12 (Preuschen[2] 12, 15): miserius est perdidisse quam omnino non accepisse. Auch beim A. kehrt diese sprichwörtliche Redensart[1] in verschiedenen Abwechslungen wieder, z. B. zu Röm. 2, 16 (401 C): plus enim displicet qui quod habuit amisit quam qui quod non speravit consequi non potuit, zu Röm. 9, 5 (478 C): propensius enim malum est dignitatem perdidisse quam non habuisse, zu 1 Kor. 7, 18 (591 F): deterius est enim fuisse et non esse, quam numquam fuisse.

Q. 44, 5 (73, 27): novum ergo testamentum dare se dixit, ut cessaret vetus, 102, 2 (199, 22): vetus lex ... nova vero etc., A. Prolog. zu ad Rom. c. 4 (375 C): cessaret lex, zu Röm. 3, 31 (417 A): oblationem veterem cessaturam. Vgl. Testim. I, 9: quod lex prior ... cessatura esset, I, 11: quod ... testamentum novum dari haberet, I, 16: quod sacrificium vetus evacuaretur et novum celebraretur, Tertull., adv. Jud. c. 3 (II, 706 Oehler). Siehe auch CU., S. 43f.

44, 12 (78, 23): tam raro et difficile Judaeus fidelis invenitur, ut omnes ecclesiae novi testamenti gentium nominentur. Testim. I, 21: quod gentes magis in Christum crediturae essent, I, 23: quod ad regnum caelorum magis gentes quam Judaei perveniant.

44, 15 (80, 6): sub apostolis. Ebenso C., de laps. c. 6 (240, 14), c. 11 (245, 7), c. 35 (263, 9), de unit. c. 25 (232, 3). Tert., de praescr. c. 33 und 34 (II, 31 und 32), de fuga c. 6 (I, 474).

---

1) Siehe dazu A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, 1890, S. 285.



In Q. 46, 1 (83, 13) ist das „nasci non fieri sacerdotes" natürlich eine Umkehrung des bekannten „fiunt non nascuntur christiani" bei Tertull., apol. c. 18 (I, 185 Oehler), das in Q. 81, 2 (138, 9) ebenfalls verwertet ist: non natus, sed factus est christianus, vgl. noch Q. 115, 11 (322, 13). Das Beispiel von Core und Ozias (83, 25 und 84, 2, ebenso p. 197, 1f. und 274, 12ff.) kommt bei C., de unit. c. 18 (226, 12 und 22), während Core und sein Anhang öfters erscheinen.

46, 2 (84, 17): vir laudabilis et dei testimonio commendatus, ähnliche Wendungen Q. 77, 1 (130, 21), 118, 4 (356, 6), 127, 14 (405, 4), A. zu Röm. 3, 29 (416 C). Siehe dazu CU., S. 332 und 423[1].

Q. 47, 1 (90, 20): zur Deutung der sieben Weiber bei Jes. 4, 1 von sieben Kirchen s. CU., S. 206 und 474.

Q. 49, 1 (95, 20): Jesus läßt sich taufen „non utique propter peccatum, sed propter implendam iustitiam: dignum enim erat, ut ipse exemplo esset futuris filiis dei, qui per baptismum filios dei fieri docebat". Vgl. C., de bono pat. c. 6 (401, 15): dominus baptizatur a servo et remissam peccatorum daturus ipse non dedignatur lavacro regenerationis corpus abluere. Ähnlich wird das Beispiel beim Beten Jesu hervorgehoben, ep. 11, 5 (499, 7), de dom. or. c. 29 (288, 15).

Q. 52 (98, 15): domus Christi ecclesia est, A. zu Röm. 9, 25 (487 A): domus dei in omnibus locis quae est ecclesia, zu 12, 11 (627 D) u. ö. Vgl. C., ep. 60, 3 (694, 6): quae sit ecclesia et domus Christi, ep. 59, 7 (674, 24): eos esse ecclesiam qui in domo dei permanent, ep. 4, 4 (477, 4), de unit. c. 8 (217, 10). Vorbild ist natürlich 1 Tim. 3, 15. Vgl. auch Tert., de idol. c. 5 (I, 72), ad uxor. II, 8 (I, 695), de pud. 7, 20 (32, 13 Preuschen[2]).

(98, 16): potest et corpus eius (sc. Christi) dici domus ipsius. Vgl. Testim. I, 15: quod domus et templum dei Christus futurus esset. Tert., adv. Marc. III, 21 (II, 151).

Q. 54 (99, 24): Die Stimme bei der Taufe Jesu (Luk. 3, 22) gilt für alle Täuflinge „quia ex hoc incipiunt esse filii dei, cum sanctum accipiunt spiritum". Vgl. de zelo et liv. c. 14 (428, 17): si filii dei sumus, si templa eius esse iam coepimus, si accepto spiritu sancto etc., ep. 69, 15 (765, 3): in quo (sc. corpore hominis) baptizato et sanctificato incipit spiritus sanctus habitare.

Q. 58 (104, 15): nec falli nec fallere. Idola c. 7 (24, 10) bzw. Oct. 27, 2 (39, 15): et falluntur et fallunt. CU., S. 17. Tert. de bapt. c. 18 (I, 638): et decipere et decipi.

Q. 59, 1 (105, 11): qui baptismum putat carnali ratione consistere, hic non est spiritalis; nec donum caeleste poterit consequi, qui se non per aquam, sed per fidem inmutari non credat ... quia sicut sordes corporeas aqua, ita spiritus animam abluit a peccatis. Ähnlich Q. 112, 13 (292, 12). Vgl. C., ep. 69, 12 (761, 2): neque enim sic in sacramento salutari delictorum contagia ut in lavacro carnali et saeculari sordes cutis et corporis abluuntur ... aliter pectus

credentis abluitur, aliter mens hominis per fidei merita mundatur, 69, 16 (765, 12), 73, 4 (781, 4)[1]. Während aber C. zur Gültigkeit der Taufe die „plena et tota fides el dantis et sumentis" fordert (ep. 69, 12. 760, 21), vergleicht die Q. 102 den Sakramentspender mit dem Advokaten, dessen persönliche Haltung auf die Sache nichts ausmache (c. 31) und betont in c. 32 (224, 15): nullius adiutorio, sed unumquemque fide sua salvari, in c. 28 (221, 14): cum alia causa sit conversationis et alia professionis.

59, 2 (105, 21): ut ad rem invisibilem firmandam visibile daret exemplum, Q. 82 (139, 16): ut ex visibilibus ad invisibilia veniretur. Vgl. Novat., de trin. c. 3 (12, 6 Fausset): animus humanus ex manifestis occulta condiscens; Tert., de resurr. c. 21 (II, 493).

Q. 61, 2 (110, 14): ad insaniam prosilire, und 110, 2 (270, 11): in parentum contumeliam et necem prosilire. Dieses „prosilire" gebraucht C. gerne, siehe den Index bei Hartel III, p. 447.

Q. 66, 2 (116, 23): inpossibile est enim discordare unius spiritus viros. A. zu Eph. 4, 5f. (808 B): ut quia unitas est ad quam vocamur, in nullo dissentiamus ... unus debet esse et animus et cor populi, zu 1 Kor. 10, 16f. (614 A): ut fides una unum habeat sensum et opus. C., ep. 68, 5 (748, 19): neque enim poterat esse apud nos sensus diversus, in quibus unus esset spiritus, de dom. or. c. 23 (284, 25): ut qui filii dei sumus, in dei pace maneamus, et quibus spiritus unus est, unus sit et animus et sensus. Zugrunde liegt natürlich Eph. 4, 3ff., wo aber „animus" und „sensus" fehlen.

Q. 67 (117, 10) heißt es mit Bezug auf Luk. 23, 34 von den Juden, die den Herrn kreuzigten: accipient ergo veniam si convertantur. Und der A. schreibt zu Röm. 3, 10 (410 A): in his (den Juden) nullam spem videri, nisi implorent misericordiam Christi, qui peccata dimittit. Vgl. dazu Testim. I, 24: quod solo hoc Judaei accipere veniam possint delictorum suorum, si sanguinem Christi occisi baptismo eius abluerint etc., und de bono pat. c. 8 (403, 1): interfectores suos, si conversi ad eum venerint, suscipit etc. Von den auf ihre Abkunft pochenden Juden aber sagt der A. zu Röm. 3, 1f. (406 B): „Judaeis carnalibus, id est incredulis, nihil proficere testimonium generis ostendit", wie C., in ep. 73, 17 (790, 14) schreibt: „ut Judaeis, qui iactitabant se patrem habere, ostenderetur, quod nihil eis pater profuturus esset etc.". Vgl. auch Testim. II, 27 und III, 24.

In Q. 68, 1 (117, 20) heißt es im Hinblick auf Apok. 6, 10: non tam impatientes sunt sancti, ut urgeant fieri quod sciunt tempore praefinito futurum ... sed ... vindicaturum deum sanguinem sanctorum suorum, ne quia tam patiens nunc videtur, inultum putaretur impium bellum, quod contra sanctos geritur ... deus quidem misericors et patiens est, sed moderate, expectat enim ut

1) Andere ähnliche Stellen (auch bei Tertullian) siehe in meiner Schrift: „Die Tauflehre des Liber de rebaptismate", 1907, S. 54ff.



impii credant et peccatores emendent[1]; si quo minus, plectentur, quia dei longam patientiam contemserunt. Q. 115, 50 (334, 26). Vgl. die oben zu Q. 1, 2 und Q. 15 angeführten Stellen, ferner Testim. III, 35: deum ad hoc patientem esse, ut nos paeniteat peccati et reformemur, III, 57: fidelem emendari et reservari (CU., S. 194 und 196), de bono pat. c. 4 (399, 15): (deus) indignationem suam temperat et praestitutum semel retributionis diem patienter expectat ... mavult diu tenere patientiam, sustinens scilicet clementer et differens, ut ... aliquando mutetur et homo et ... vel sero ad deum convertatur, c. 21 (413, 3): unde et clamantes martyres et ad vindictam suam dolore erumpente properantes expectare adhuc iubentur et temporibus consummandis implendisque martyribus praebere patientiam: Apok. 6, 9f.; de laps. c. 18 (250, 9), ad Demetr. c. 17 (363, 1): patientes facit de secutura ultione securitas ... certi et fidentes, quod inultum non remaneat quodcumque perpetimur quantoque maior fuerit persecutionis iniuria, tanto iustior fiat et gravior pro persecutione vindicta. Der A. aber schreibt zu 2 Kor. 5, 8 (691 B): habentes enim fiduciam promissionis dei et scientes multum expedire illic esse, quam in saeculo, consentiunt et optant excedere de corpore, ut requiescant usque in diem resurrectionis sub altare dei (mit Anspielung auf Apok. 6, 9, welche Stelle er von den Märtyrern auf die Gerechten überhaupt ausdehnt). Vgl. wieder de mort. c. 5 (299, 24): cum magis concupiscendum sit et optandum ad Christum subveniente velocius morte properare. Apok. 6, 9f. wird auch von Tertullian verwendet: Scorp. c. 12 (I, 529), de resurr. carn. c. 25 (II, 499), de or. c. 5 (I, 560).

Q. 69, 2 (119, 20): qui redeunt ad hominem veterem. De zelo c. 14 (428, 11): dum iterum ad veteris hominis conversationem revolvimur. Testim. III, 11 (CU., S. 189f.).

69, 4 (121, 15): vicem non reddit malo. A. zu Röm. 12, 18 (514 A): vicem malis reddere non vult, zu 1 Kor. 4, 13 (571 A): vicem in malis non reddendo. Testim. III, 23: vicem malis non reddendam (CU., S. 192 und 476). Es ist bemerkenswert, daß weder die von C. zu Testim. III, 23 angeführten Stellen (Röm. 12, 17 und 21. Apok. 22, 10f.), noch die von A. besprochenen Stellen die Wendung „vicem reddere" enthalten. Siehe zu dieser Wendung auch Souter, A study of Ambrosiaster, 1905, S. 146f. Tert., apol. c. 37 (I, 249): vicem referre, adv. Marc. IV, 31 (II, 242): vicem retribuere, de resurr. carn. c. 8 (II, 479): reddere vicem.

1) Über den Unterschied von „impii" und „peccatores" siehe weiter unten. — Zu 1 Kor. 5, 10 (577 A) aber heißt es: compendium est enim male agentibus, si citius moriantur, quam si diutius in peccatis versentur. Das scheint eine Herübernahme dessen zu sein, was Theophilus (II, 26), Irenäus (adv. haer. III, 23, 6 Stieren) und Novatian (de trin. c. 1. 5, 1 Fausset) über die Sünde und den Tod Adams sagen. Siehe Theol. Stud. u. Krit., 1925, S. 204[1].



Q. 79, 1 (134, 5): quicumque sic habet facultates suas, ut spem in illis non habeat, paratus autem sit pro fide illas abicere, viam ambulat qua itur ad Christum, und Q. 105, 5 (233, 17): qui omnibus suis derelictis dominum sequuntur. Ein cyprianischer Lieblingsgedanke, de hab. virg. c. 21 (202, 11): per hunc viae limitem martyres pergunt etc., de mort. c. 14 (306, 1): ad Christum per angustam Christi viam pergimus, ep. 13, 5 (508, 15): quando temptati et probati a deo nostra omnia relinquentes dominum secuti sumus, ad Fort. c. 12 (345, 12): si ... fides integra atque invicta perstiterit et contemptis ac derelictis suis omnibus Christum se sequi christianus ostenderit, de laps. c. 3 (239, 6), c. 12 (245, 9 und 21), ep. 24 (536, 14), 57, 4 (654, 5). Vorbild natürlich Mt. 19, 21 und 27.

Q. 84, 3 (145, 7) heißt es vom Teufel, er pflege „mendacia sua commenticia veritate colorare“, und Q 110, 7 (273, 23): aliquando aliquid verum ostendit, ut fallat, Q. 118, 5 (356, 12): simulatio commenticiae veritatis. Ähnlich sagt C., Idola c. 7 (24, 9) von den Dämonen: oracula efficiunt, falsa veris semper involvunt, nach Oct. 27, 1 (39, 14): oracula efficiunt, falsis pluribus involuta. Dieses „involvere“ kommt auch in Q. 65, 1 (114, 12): obscuris vera involvere.

Q. 83, 6 (142, 25): **inter ipsa primordia,** ebenso p. 147, 18. 199, 21, A. zu Eph. 4, 11 (809 F). C., de op. c. 25 (393, 10). Zu Gal. 3, 2 (765 E): inter ipsa initia, C., ep. 55, 3 (625, 14): inter initia. Tertullian sagt: in primordio temporum (apol. c. 40. I, 267, nach cod. Fuld.), in primordio (de bapt. c. 3. I, 621), a primordio (de spect. c. 6. I, 29. apol. c. 11. I, 158. adv. Marc. häufig), ab initio (adv. Prax. c. 20. II, 679. de spect. c. 2. I, 21).

Q. 87 (148, 1), über Einheit und Dreiheit in Gott: omnis numerus usque ad novem pervenit, quia tres, dum invicem in se sunt, faciunt numero novem, quia in uno tres sunt et tres in unum ... hoc est in nono numero perfectio est ... quia novem unum sunt, ut plena perfectio sit unitatis. Vgl. de dom. or. c. 34 (292, 6) über die drei Gebetszeiten Daniels und der drei Jünglinge: sacramento scilicet trinitatis ... nam et prima hora in tertiam veniens consummatum numerum trinitatis ostendit, itemque ad sextam quarta procedens declarat alteram trinitatem, et quando a septima nona completus, per ternas horas trinitas perfecta numeratur.

Q. 89, 1 (149, 18): ostendere illi (sc. mundo) vera esse quae credere noluit, und Q. 112, 7 (290, 4): non enim credunt male vivendo vera esse quae promisit (sc. deus), A. zu Röm. 1, 17 (386 B): negat enim veracem deum qui non credit deum dedisse quod promisit. Vgl. de mort. c. 6 (300, 11): quia nemo credit esse vera quae promittit deus qui verax est, de op. c. 8 (379, 26).

Q. 91, 10 (158, 14): Der Sohn Gottes wird das „verbum“ genannt, nec aliter quidem oportuit dici, ut de ipso (dem Vater) et non extra eum crederetur. nam simili modo et virtus et sapientia dei vocatur,

ut eadem ratione de ipso intellegatur. si enim dixisset, „deus et deus", non illum de se esse significaverat, sed duos deos fecerat, quod unitati adversum est. haec ratio in divinis libris est, ut significatus deus Christus modum non excedat dei unius. Vgl. damit Novat., de trinit. c. 31 (119, 5ff.): si enim natus non fuisset ... duos faceret deos ... ex patre est, quia genitus est, sive dum verbum est, sive dum virtus est, sive dum sapientia est ... dum non aliunde est ... discordiam divinitatis de numero duorum deorum facere non potuit.

91, 12 (160, 4): si enim homo tantum modo est Christus etc. Vgl. damit wieder Novat. c. 14 (46, 5): si homo tantum modo Christus etc. Auch die Ablehnung des „deus solitarius" in Q. 122, 12 (369, 10) kommt bei Novatian, De trin. c. 27 (98, 4). Und in anderem Sinne wirft dies im Oct. 10, 3 (14, 16) der Heide dem Christen vor.

91, 13 (160, 23): haec diximus, pauca de multis, ebenso Q. 106, 20 (246, 1). Scheint eine gebräuchliche Redensart gewesen zu sein, die auch bei Novat., de trin. c. 28 (105, 6) und bei C. ep. 55, 30 (647, 21), de bono pat. c. 14 (407, 20) vorkommt, ferner in den „Tractatus de libris sc. Scripturarum" p. 56, 18. 85, 16. 197, 12 (Batiffol-Wilmart 1900).

Ebenso die kurzen Wendungen „ante crucem" Q. 94, 1 (165, 18), „post crucem" Q. 80, 1 des App. (473, 28), A. zu Phil. 2, 10—12 (839 E). Sie gehen auf Tertullian zurück, der im Apol. c. 23 (I, 215 Oehler) nach dem cod. Fuld. „post crucem" schreibt, was die Vulgata in „post mortem" verdirbt; ähnlich „ab aqua" (von der Taufe an), „post fidem" (nach dem Gläubigwerden)[1]. Auch bei C. sind derartige Wendungen überaus häufig, z. B. p. 238, 3. 260, 11. 302, 25. 304, 26. 507, 22. 511, 17 usw. Und bei Novatian heißt es de trin. c. 27 (99, 4): „imperitia Judaica ... usque ad saxa succensa" mit Bezug auf Joh. 10, 31, in de cib. Jud. c. 4 (234, 16): post libertatem (nach Erlangung der Freiheit)[2].

Q. 93, 3 (164, 26): nulla enim maior probatio est veritatis quam virtus[3]. Haec est enim, quae omnem terrenam filosofiam accusat, quia semper solis verbis studuit, non habens testimonium virtutis, qua stabile esse, quod verbis adstructum erat, demonstraret. Ähnlich auch in Q. 84, 3 (145, 25), 100, 1 (192, 9); A. zu 1 Kor. 15, 39 (655 D): disciplinae nostrae, quae non verbis probatur, sed virtute, cui non possunt verba resistere, zu 2 Thess. 3, 10 (902 C): non solum verbis docebat,

1) Siehe St. Teeuwen, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian, 1926, S. 46 und 91 f. Anm. 1.

2) Andere solche Wendungen, auch bei Seneca, in der Ausgabe von Landgraf-Weyman im Archiv f. lat. Lexik. und Gramm. XI, 1898, S. 246. Siehe auch CU., S. 33 f.

3) Fast wörtlich so auch bei Arnobius, adv. nat. c. 42 (28, 14 Reiffersch.): nulla maior est comprobatio quam ... virtutum novitas.

sed hortabatur et factis. Vgl. C., ad Fort. c. 5 (326, 8): Quando ille veniens non verbis nos hortatus sit, sed et factis, Testim. III, 69 und 96, und dazu CU., S. 60. 197. 199. 304f.

Q. 95, 3 (169, 1): manna typus est escae spiritalis, quae resurrectione domini veritas facta est in eucharistiae mysterio, A. zu 1 Kor. 10, 3 (610 D). Vgl. C., ep. 69, 14 (763, 14): cum de caelo manna defineret et futurorum praefiguratione alimentum panis caelestis et cibum Christi venientis ostenderet.

95, 5 (170, 1): et ne legendi fastidium patiaris ... do conpendium. C., ad Fort. praef. c. 3 (318, 7): ac ne ... audientem vel legentem stili latioris copia fatigarem, conpendium feci.

Q. 97, 9 (178, 14): ut de eo ipso blandiatur iniquitas, 2, 4 im App. (420, 26): nullus sibi de inpunitate commissorum scelerum blandiatur, A. zu Mt. c. 19, Z. 20. Cyprianische Lieblingswendung, s. den Index bei Hartel III, p. 413. Tert., ad uxor. II, 2 (I, 685), de idol. c. 12 (I, 87), de pud. 3, 6 (34, 13 Pr.[2]), 19, 21 (63, 4).

Q. 98, 2 (188, 5): salvator hoc loco (Joh. 8, 44) Cain diabolum appellavit, quia operum eius aemulus, dum invidet fratri, homicidium perpetravit exemplum relinquens crudelitatis parricidii sicut et diabolus, dum invidet homini facto ad imaginem dei, malignitatem operis sui cumulavit typum praebens errori. C., de zelo c. 4 (421, 8): hinc (aus Neid) diabolus ... et perit primus et perdidit, ille ... postquam hominem ad imaginem dei factum conspexit, in zelum malivolo livore prorupit ... exinde invidia grassatur in terris, dum livore periturus magistro perditionis obsequitur, dum diabolum qui zelat imitatur. c. 5 (421, 23): hinc denique novae fraternitatis prima odia, hinc parricidia nefander coeperunt, dum Abel iustum Cain zelat iniustus. Die Anschauung, daß die Sünde, durch die der Teufel zu Falle kam, der Neid wegen der Gottähnlichkeit Adams gewesen sei (nach Sap. 2, 24), geht auf Irenäus zurück, adv. haer. V, 24, 4 (I, 783 Stieren), vgl. III, 23, 3f. (I, 548), wo nach dem Teufel sofort auch Kain genannt wird, ferner Epideixis, c. 16 [1]. Sie findet sich auch bei Tertullian, de spect. c. 2 (I, 21), apol. c. 26 (I, 227).

---

1) Aus dem Armenischen übersetzt von Simon Weber in der Köselschen BKV.[2], 1912, S. 12. Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf aufmerksam machen, wie nahe sich Cyprian de zelo c. 4 mit Irenäus berührt. Er schreibt: „diabolus ... et perit primus et perdidit. ille angelica maiestate subnixus ... postquam hominem ad imaginem dei factum conspexit, in zelum malivolo livore prorupit, non prius alterum deiciens instinctu zeli quam ipse zelo ante deiectus, captivus antequam capiens, perditus ante quam perdens, dum stimulante livore homini gratiam datae immortalitatis eripit, ipse quoque id quod prius fuerat amisit.“ Irenäus: „Dieser letztere (der Engel) war wegen der vielen Gaben, die Gott dem Menschen verliehen hatte, von bitterem Neide erfüllt. In diesem richtete er sich selbst zugrunde und machte

Q. 99, 1 (190, 12): humana temptatio salutaris: 1 Kor. 10, 13 ... quia qui probati deo non sunt, temptantur ut emendentur. A. zu Mt. c. 2, Z. 2: quia humana fragilitas diutinam persecutionem ferre non potest (deshalb werden die Tage der Endheimsuchung abgekürzt). Vgl. Testim. III, 15: ad hoc temptari homines a deo ut explorentur, und III, 91: tantum unumquemque temptari quantum potest sustinere (1 Kor. 10, 13). Dazu CU., S. 188.

99, 2 (191, 5): Job und Tobias als Beispiele der Geduld in Versuchungen und Leiden, wie de mort. c. 10 (302, 9 und 25), de pat. c. 18 (410, 3 und 15). So handelt auch Q. 118 (p. 355) „de Job", Q. 119 (p. 358) „de Tobia". Bei Tert., de pat. c. 14 (I, 611. 191) nur Job.

Q. 100, 3 (193, 13): „in quo requiescam, nisi in humili et mansueto et tremente verba mea?" (Jes. 66, 2). Diese Jesaiastelle ist bei C. gerne angeführt und verwertet (CU., S. 187 f.), aber in einer abweichenden Form, namentlich, wie auch bei Novatian (de trin. c. 3, p. 11, 5 Fausset), mit „quietus" statt „mansuetus"[1]. Nun schreibt aber auch der A. zu Röm. 1, 1 (376 A) von Paulus: quasi ex tentatore factum quietum humilemque[2].

Q. 101, 5 (196, 5): quid est enim episcopus nisi primus presbiter, hoc est summus sacerdos? Vgl. Tert., de bapt. c. 17 (I, 635 Oehler): summus sacerdos qui est episcopus.

Zu Q. 102 (contra Novatianum) siehe CU., S. 484 f. Außerdem seien noch einige andere Berührungen angeführt:

102, 5 (203, 7): cum magis potentioribus difficilius ignoscendum videatur ... quanto enim quis sublimior est, tanto magis, licet leve peccatum eius, grave est crimen. Ähnlich schon in Q. 16, 1 (42, 12): viri sublimis culpa grave peccatum est. Vgl. Testim. III, 112: gravius iudicari de his qui in saeculo plus habuerint potestatis[3].

---

den Menschen zum Sünder. ... Durch die Lüge zum Anstifter und Urheber der Sünde geworden, verfiel er zwar selbst dem göttlichen Strafgericht im Abfall von Gott, aber er hatte auch bewirkt, daß der Mensch aus dem Paradies vertrieben wurde."

1) Nur in Testim. III, 20 (134, 8) hat cod. B. ebenfalls „mansuetus".

2) Über ähnliche Verbindungen bei Seneca und Apuleius s. meine Bemerkungen in der Wochenschr. f. klass. Philol., 1919, S. 500 f.

3) Man kann hier auch an die Bemerkungen des A. zu 1 Tim. 3, 9 f. und zu Röm. 2, 3 denken, die bei Wittig eine solche Rolle spielen und für die Stellung des Juden Isaak zu Papst Damasus bedeutungsvoll sein sollen (Der Ambrosiaster „Hilarius", 1906, S. 27 f. 65 f.). Jedenfalls wäre dieser Mann trotz seinen vielen seelenkundlichen Leitsätzen ein schlechter Seelenkenner gewesen, wenn er nach einer Aussöhnung mit Damasus diesem mit obigen Sätzen in Q. 101 und 102, 5 aufgewartet hätte, die den Papst doch an die Bemerkungen im A. erinnern mußten, wenn diese eine Spitze gegen ihn enthalten hatten. Auch der

102, 9 (207, 4) heißt es: ad se conversis credentibus omnia simul peccata concedit nulla interveniente lamentatione paenitentiae ... post autem si peccaverint per paenitentiam poterunt mereri veniam etc. 102, 12 (209, 3): cum constet omnes, antequam credant in deum peccare et in spiritum sanctum, 126, 12 (326, 23). Ebenso schreibt der A. zu Röm. 11, 28 (504 D): verum est, quia gratia dei in baptismate non quaerit gemitum aut planctum aut opus aliquod etc. Vgl. C., Testim. III, 65 und ep. 64, 5 (720, 16): etiam gravissimis delictoribus et in deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur. (Ähnliche Stellen bei Pacian und Ambrosius siehe in CU., S. 250[1]. 282[1]). Tertullian aber faßt, wie der Hirte des Hermas, die Taufe als paenitentia prima und verlangt, ohne die sichere Wirkung der Taufe bezweifeln zu wollen, doch: „peccator ante veniam deflere se debet ... ut eo (zur Tilgung der Sünden) pervenire contingat, elaborandum est“ (6, 8f. Preuschen[2] 9, 13).

102, 10 (207, 22): si enim apud veteres nostros paenitentia habuit locum, qui fieri potest, ut hoc tempore locum non habeat, quando maior clementia praedicationis est? Und 102, 16 (211, 23) nochmals: si autem spiritus datus prohibet peccantibus dari paenitentiam, nulla providentia est in novo testamento et melius videbitur veteribus provisum, quibus medicina ista minime est denegata. Was hier dem Novatianismus als widersinnige Folge seines Standpunktes entgegengehalten wird, das hat der „Presbyter“ des Irenäus seinerzeit als Tatbestand hingestellt (adv. haer. IV, 27, 2 ed. Stieren)[1]. Der weitere Gedanke, daß Gott im Hinblick auf die den Dienern Gottes drohenden verschärften Nachstellungen des Teufels als ein weiteres Rettungsmittel die (zweite) Buße „vorgesehen“ habe (Q. 102, 10 und 11 [208, 5ff.]), geht auf Tertullian (de paen. 7, 10) und noch weiter auf Hermas (Mand. IV, 3, 4f.) zurück. Siehe auch CU., S. 402.

102, 13 (209, 23): scientes prudentesque. C., ep. 73, 13 (787, 15): prudens et sciens.

102, 20 (215, 5): in una ecclesia malos non contaminare bonos, und 102, 25 (219, 10): Judas cum esset inter discipulos, contagione sua non eos maculavit dissentientes utique a furtis eius ... nec ab osculo eius se avertit (sc. dominus). Vgl. ep. 55, 27 (645, 14 und 21), wo der Behauptung der Novatianer „peccato alterius inquinari

---

Gedanke, daß Gott kein Ansehen der Person kenne, kehrt wieder; Q. 102, 5 (203, 8) heißt es: „deus enim personam hominis non accipit“, wie zu Röm. 2, 3: „apud quem (sc. deum) cessat adulatio et personarum acceptio“. Ähnlich ist es mit Q. 184, 7 (383, 24), wo es nach einem Satz über die Käuflichkeit der Gerichtsurteile heißt: „quis enim dignitate fultum virum et divitem audeat arguere? Siehe auch oben Q. 4, 2 (25, 20).

1) Siehe meine Aufsätze in ZNW. 1908, S. 35ff. und in der Bibl. Ztschr. 1908, S. 266ff.

alterum" der Satz entgegengestellt wird: „unumquemque in peccato suo ipsum teneri nec posse alium pro altero reum fieri", de unit. c. 22 (229, 23): nam et Judam inter apostolos dominus elegit, et tamen dominum Judas postmodum tradidit: non tamen idcirco apostolorum firmitas et fides cecidit etc., de bono pat. c. 6 (402, 1): traditoris osculum non recusare. Die Ansicht der Q. 102, 25 (219, 20) aber, daß Judas vom Herrn das Abendmahl empfangen habe, findet sich nicht bei C., vielmehr sagt dieser de bono pat. c. 6 (401, 27) von Jesus nur: cibum cum inimico capere. Und während C. den Grundsatz der Nichtbefleckung der Guten durch die Bösen beim Verhältnis des Bischofs zu seiner Gemeinde nicht gelten läßt (ep. 65, 4. 67, 3), ist er in Q. 102, 28 und 31 auch auf den Sakramentsverwalter ausgedehnt (s. oben zu Q. 59, 1).

Dagegen heißt es auch in Q. 61, 3 der ersten Ausgabe (Appendix 456, 8), der Apostel wende sich 1 Kor. 5, 5 wegen des Blutschänders an die Gemeinde, weil es damals noch nicht überall Bischöfe gegeben habe, sie solle gegen den Sünder vorgehen, „ne consentire viderentur operibus eius, quia qui non arguit eum, quem potest, sed recipit quasi non errantem, delinquendi illi fomitem praestat, qua causa contaminatur et ipse". Ähnlich schreibt der A. zu 1 Kor. 5, 1 (573 C): praemissi criminis prodidit genus, ut non solum illum aperte reum mortis faceret, sed et adhaerentes illi non immunes a crimine demonstraret ... erant enim et ipsi participes etc. Auch zu Röm. 1, 31 f. (393 D) heißt es: adsensus enim participatio est. Vgl. dazu C., ep. 67, 9 (743, 3): consortes et participes ostendit eos alienorum delictorum fieri qui fuerint delinquentibus copulati ... manifestat et conprobat morte dignos esse ... non tantum illos qui mala faciunt, sed etiam eos qui talia agentibus consentiunt etc., und andere in CU., S. 17 f. angeführte Stellen. Das „delinquendi fomitem praestat" stammt aus C., de laps. c. 14 (247, 11): qui peccantem blandimentis adulantibus palpat, peccandi fomitem subministrat. Auch A. gebraucht es zu Röm. 3, 8 (409 C), wo er schreibt, die Juden hätten der Predigt der Apostel entgegengehalten: quod cum remissionem peccatorum praedicant, peccandi fomitem praebeant. Vgl. noch Q. 2, 2 (18, 12) und Souter, Study, S. 106 f.

Q. 105, 1 (230, 14): cum in primo adventu domini praedictum sit, quia contenebraretur sol in passione eius eadem hora qua factum probatur, id est meridie (Amos 8, 9). Testim. II, 23 (91, 1): quod medio die in passione eius tenebrae futurae essent (Amos 8, 9 f. u. a.). Tert., adv. Marc. IV, 42 (II, 271), apol. c. 21 (I, 202).

Q. 106, 12 (241, 10): **auro distincta laquearia,** wie ad Donat. c. 15 (15, 21).

Q. 108, 1 (252, 5): homines enim vocamur propter humum. Tert. apol. c. 18 (I, 184): qui hominem de humo struxerit, adv. Marc. V, 10 (II, 304): homo de humo terrenus. Tract. de libr. sc. script. p. 6, 1: quia ex humo homo dicitur. Diese Deutung kennt schon Quintilian (I,

6, 34), lehnt sie aber ab. (Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, S. 76, Anm. 2.)

108, 9 (261, 19 und 25): post magna exercitia ... saepe congressa (sc. natura hominum), und Q. 115, 50 (335, 4): mundum enim deus propter exercitium fecit ... duas causas proponens, praesentem et futuram ... ut ad probationem essent hominum. Zu exercitium siehe CU., S. 60 und 296, zu „congressa“ S. 199f. und 368, zu „probatio“ S. 188f., zu „praesentem et futuram“ S. 191, dazu ad Demetr. c. 18 (364, 3).

108, 14 (264, 25): ut sub nomine pacis paretur bellum et sub tegmine amicitiae lateat hostis. Vgl. de laps. c. 16 (248, 26): non est pax illa, sed bellum, de unit. c. 1 (209, 13): per pacis imaginem etc., und CU., S. 294.

Q. 109, 18 (266, 8ff.): Melchisedechs Opfer als Vorbild der Eucharistie. Vgl. C., ep. 63, 4 (703, 1), Tert., adv. Marc. V, 9 (I, 301 Oehler).

In 110, 4 (271, 8) erinnert das „qui paenitentia subsequente circumventum se dolet“ an ep. 49, 1 (609, 18), wo nach dem Berichte des Kornelius die vom novatianischen Schisma Zurückgekehrten „circumventos se esse adfirmarunt“.

110, 5 (272, 6): extra dei ordinationem. De unit. c. 17 (226, 10): contra ordinationem dei.

110, 6 (272, 26): ut unus sit qui timeatur ... ut cultores unius dei ... de hac vita tollantur. Vgl. ad Demetr. c. 5 (354, 23): ut qui deus unus est omnibus, unus colatur ab omnibus (vorher: timetur), c. 12 (360, 6): et deus solus in terris aut non colitur aut non est inpune quod colitur. Innoxios ... bestiis, gladio, ignibus punis.

110, 7 (273, 25): quoniam catedram pestilentiae (Ps. 1, 1) non esse de dei ordinatione adseveravimus, etiam eorum qui extra ecclesiam vel contra ecclesiam sedes sibi instituerunt, catedram pestilentiae esse dicimus. De unit. c. 8 (217, 3): de ecclesia recedentem, sedes sibi alias ... condentem, c. 10 (218, 25): qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt ... sedentes in pestilentiae cathedra (Ps. 1, 1), ep. 44, 1 (597, 13): contra ecclesiam catholicam factae ordinationis, 45, 1 (600, 6): contrarium caput extra ecclesiam fecit.

110, 7 (274, 5): nam et ordinem ab apostolo Petro coeptum et usque ad hoc tempus per traducem succedentium episcoporum servatum perturbant, ordinem sibi sine origine vindicantes. Hierzu verweist Souter (S. 501) auf Irenäus III, 3, 1. Mehr aber noch steht die ganze Stelle unter dem Einfluß C.s: ep. 33, 1, de unit. c. 4 u. a. Auch die warnenden Beispiele (Core und sein Anhang, Ozias) stehen in de unit. c. 18. Das „ordinem sibi sine origine vindicantes“ ist ein deutlicher Nachhall von „nemini succedens a se ipso ortus est“ in ep. 69, 3 (752, 15), vgl. auch adv. aleat. c. 1 (A. 93, 4): originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, in superiore nostro portamus.

110, 11 (275, 15): cum coeperit dominus JChr. sedere ad iudicandum vivos et mortuos. A. zu Röm. 5,9 (428E): ut securi sint in die iudicii, cum coeperit perfidos ultio devastare, zu 2 Thess. 1, 6ff. (896D): cum coeperit venire cum coelesti exercitu suo. C., de op. c. 26 (394, 4): cum populum suum dominus coeperit recensere, ad Fort. c. 13 (346, 21): cum venire coeperit ... cum sederit iudicaturus; ep. 76, 7 (833, 2): de die iudicii esse securum.

Q 111, 1 (278, 9): qui enim causam aliquam insinuare vult, nisi eius caput et originem teneat, non poterit proprietatem eius ostendere neque quae sit eius veritas edocere. A. im Prolog. ad Rom. (373A): ut rerum notitia habeatur plenior, principia earum requirenda sunt prius: tunc enim potest facilius causae ratio declarari, si eius origo discatur; potest verum videri quod dicimus. Siehe dazu CU., S. 12f.

111, 11 (282, 24): meliores Moysi non sunt. Vgl. de unit. c. 20 (228, 7): Salomone maior aut melior aut deo carior non est; de laps. c. 19 (251, 13): quid iustius Noe? quid gloriosius Danihele? (Ambros., de paen. I, 1, 4 [Migne PL. 16, 466B]: sanctiores isti quam David?) Mit dem Satz in der Q. „si ergo et Moyses faciem dei quaesivit et videre non potuit etc.“ vgl. de laps. c. 19 (250, 23): „nam et Moyses pro peccatis populis petit nec tamen peccantibus veniam cum petisset accepit.“

Q. 112, 5 (288, 17): gravia peccata non facile ignosci. C., ad Fort. c. 4 (320, 1): non facile ignoscere deum idololatris.

112, 6 (289, 6) wird Ps. 50, 6 so umschrieben: „non enim impius sum, sed peccator, quia non in te, sed in lege tua peccavi, nec te negavi, sed te deum et dominum confitens in homine peccavi etc.“ Die Unterscheidung von „Sünden gegen Gott“ und „Sünden gegen den Nebenmenschen“ ist katholisches Erbgut, das Tertullian und Cyprian weitergaben [1]. Beim Verf. der Q. sündigt aber nur der „impius“, d. h. der Ungläubige (Heide oder Jude, dazu der Ketzer) gegen Gott, während der kirchlich-gläubige Sünder („peccator“) sich nur gegen das göttliche Gesetz oder gegen den Nebenmenschen vergeht. Vgl. Q. 33 (61, 21) und 110, 1 (269, 6). Dementsprechend kommen die „impii“ gar nicht vor den Richterstuhl Christi, sondern fallen nach der Auferstehung ohne weiteres der Verdammnis anheim. Die „peccatores“ aber haben durch ihren Glauben und ihre Zugehörigkeit zur Kirche den Vorteil, daß sie beim allgemeinen Weltgericht nicht zur Hölle, sondern nur zur „emendatio“ im Fegfeuer verurteilt werden. Vgl. Q. 110, 17 (276, 26), 111, 7 (280, 12: hier etwas abweichend); A. zu Röm. 2, 16 (401C) und zu 1 Kor. 3, 15 (563E). C. gebraucht beide Ausdrücke, wie es scheint gleichbedeutend, de bono pat. c. 4 (400, 8): tunc repraesentatur poena

1) Siehe H. Koch, Kallist und Tertullian, 1920, S. 15¹ und CU., S. 193. 247ff.



impio et peccatori, quando iam non potest paenitentia prodesse peccati, c. 24 (415, 15): ut cum ille irae et vindictae dies venerit, non cum impiis et peccatoribus puniamur, sed cum iustis et deum timentibus honoremur. Vgl. Tert., de spect. c. 3 (I, 22): impii ethnici — peccatores — hostes Christi[1].

112, 30 (298, 20) zu Ps. 50, 21: vitulos ergo dicens populum novellum significavit Christi fide renatum, cuius devotio cottidie super altare domini delibatur. Vgl. Testim. I, 16 und 19 und oben zu Q. 8, 2.

Q. 114, 7 (306, 8): ut de viris quasi feminae fiant ... in mulierem transformatur (c. 11. 308, 10). Siehe CU., S. 291.

114, 24 (314, 12): quasi antiquitas aut vetus consuetudo praeiudicet veritati. Vgl. Tert., de virg. vel. c. 1 (I, 883 Oehler), C., ep. 63, 14 (712, 24), 73, 13 (787, 9: quasi consuetudo maior sit veritate), 74, 9 (806, 22), Sententiae von Karthago v. J. 256, p. 448, 5. 456, 3.

114, 30 (317, 16 und 22): qui (sc. Christus) cum nescitur oditur, cum cognoscitur amatur ... quodsi odio digna res esset aut aliquid haberet fallaciae, cottidie ex christianis fierent pagani. Dazu verweist Souter (p. 501) mit Recht auf Tert., apol. c. 1: ut oderint homines quod ignorant ... ignorare illos, dum oderunt, et iniuste odisse, dum ignorant ... simul desinunt ignorare, cessant et odisse[2]: ex his fiunt christiani (I, 114 Oehler). Diesen letzteren Gedanken drückt der A. zu Röm. 5, 14 (434 D) so aus: nunc autem in omnibus gentibus cottidie destruitur (sc. mors), dum magna ex parte ex filiis diaboli fiunt filii dei. Vgl. dazu wieder Tert., de pud. 13, 20 (44, 10): ethnici et haeretici cottidie ex blasphemia emergunt.

Q. 115, 3 (318, 22): quia enim aperte repugnare non audet auctori (sc. diabolus), tergiversatione id agit etc. Vgl. de hab. virg. c. 20 (201, 18), de unit. c. 1 (209, 10ff.) u. ö.

115, 5 (319, 13): quod in primordio renascibilitatis polliciti sunt, ut abrenuntiarent pompis et voluptatibus satanae. Vgl. de hab. virg. c. 7 (192, 20): cuius (sc. mundi) pompis et deliciis iam tum renuntiavimus, cum meliore transgressu ad deum venimus. Auch bei Tertullian häufig. Quelle ist natürlich die Abschwörungsformel bei der Taufe.

1) Siehe auch Bardy a. a. O., Sp. 239. Diese Anschauung geht auf Origenes zurück. Mit Unrecht findet sie Poschmann (Zeitschr. f. kath. Theol., 1913, S. 258) auch bei Cyprian. Dagegen huldigen ihr wieder Ambrosius und Hieronymus. Siehe meine Ausführungen in der Internat. kirchl. Zeitschr., 1922, S. 57ff.

2) Vgl. aber auch Min. Fel., Oct. 27, 8 (40, 20 Halm): ut ante nos incipiant homines odisse quam nosse, ne cognitos aut imitari possint aut damnare non possint. Danach in Idola c. 7 (25, 11).



(319, 22): igitur tollit omne hominis bonum, qui tollit et malum: si enim peccator non habet poenam, nec iustus coronam. Vgl. de laps. c. 20 (252, 10): si negantem non negat, nec confitentem confitetur ... aut utrumque oportet valeat aut utrumque vim veritatis omittat: si negantes rei criminis non erunt, nec confitentes praemium virtutis accipiunt; porro si fides quae vicerit coronatur, necesse est et victa perfidia puniatur.

115, 16 (323, 21): hic in urbe Roma ... quae sacratissima appellatur. Siehe dazu CU., S. 323f.

115, 26 (326, 18), A. zu Kol. 3, 8—11 (872 D): Frauen tranken in Rom früher keinen Wein. Ebenso Tert., apol. c. 6 (I, 135).

115, 26 (326, 23): adubi autem recessum est a consuetudine, periit disciplina. Vgl. damit cyprianische Sätze wie de unit. c. 20 (228, 9): postquam dereliquit domini viam (sc. Salomon), perdidit et gratiam domini ... quia recedente iustitia recedat necesse est et corona, de dom. or. c. 13 (276, 18) u. a. (s. CU., S. 43f., Anm. 1).

115, 31 (328, 12): qui (sc. daemones) si viderint divinis rebus nos occupatos, non se ingerunt ad contraria suggerenda. Vgl. Ps.-Cypr., de sing. cleric. c. 14 (A. 188, 23ff.): in conventu sacrorum. — tota humanitas occupatur, ubi non humana sed divina sunt omnia ... nihil illic inpugnationes possunt ubi et ipsi daemones cedunt. Dagegen C., de dom. or. c. 31 (289, 18): nec ad se adire hostem dei tempore orationis patiatur: obrepit enim frequenter et penetrat et subtiliter fallens preces nostras a deo avocat etc.

115, 50 (335, 14): sed queritur christianus et dolet, si quis felix videatur in saeculo, cum christianorum dignitas et felicitas non in terris promissa sit, sed in caelis ... si enim expediret praesentibus frui, non utique haec contemnentibus caelestia promitterentur. Vgl. de mort. c. 8 (301, 8): quasi ad hoc crediderit christianus, ut immunis a contactu malorum mundo et saeculo feliciter perfruatur et non hic omnia adversa perpessus ad futuram laetitiam reservetur, ad Demetr. c. 18 (363, 23).

115, 51 (336, 1): ut quidam nostrum querantur contristati de aliorum felicitate ... cum magis gaudere deberent, quia non illis mundus praestat, per quae obligati teneantur humanis rebus obnoxii. Vgl. de mort. c. 7 (301, 3): lucrum maximum computans iam saeculi laqueis non teneri, iam nullis peccatis et vitiis carnis obnoxium fieri, ad Demetr. c. 20 (365, 18): exultant semper in domino et laetantur et gaudent in deo suo ... dum bona et prospera futura prospectant.

115, 52 (336, 12): caelestia cogitat, 84, 1 (143, 20): invisibilia et supercaelestia, A. zu Kol. 3, 1 (869 B): qui supercoelestia cogitant. Vgl. Testim. III, 11: caelestia tantum et spiritalia cogitare, dazu CU., S. 189f.

115, 74 (344, 20): quippe cum mundus iam sexto millesimo anno agitur. Ad Fort. praef. c. 2 (317, 22): sex milia annorum iam paene complentur etc.; c. 11 (338, 1)[1].

Q. 116, 1 (349, 17) u. A. zu I Kor. 5, 51 (576 B): Pascha als passio erklärt, wie bei Tert., de bapt. c. 19 (I, 639), adv. Jud. c. 10 (II, 731).

Q. 117, 7 (354, 17): si enim fidelissimus Abraham in re tam gravi et aspera (nämlich der Opferung seines Sohnes) oboediens invenitur, quanto magis nos, quibus praecipiuntur quae possunt portari! De mort. c. 12 (304, 7): sic Abraham etc. ... qui filium non potes lege et sorte mortalitatis amittere, quid faceres, si filium iubereris occidere?

Nach Q. 108, 5 (259, 18) läßt sich Abraham auf Befehl Gottes beschneiden, „ut posteris formam daret patientiae". Vgl. de bono pat. c. 10 (404, 4): Abraham zaudert nicht, seinen Sohn zu opfern, „sed praeceptis dei tota patientia devotionis obsequitur".

Q. 118, 8 (357, 19): recrudescente crudelitatis saevitia. De laps. c. 13 (246, 16): recrudescente saevitia, ep. 45, 1 (600, 3): recrudescente discordia, 60, 3 (693, 24). Vgl. Liv. VI, 18, 1: recrudescente discordia (ed. Weißenborn und Müller[6], 1924, S. 40).

(357, 24): memor fuit (satanas) pristinae calliditatis suae, qua decepit Adam, si posset et istum (sc. Job) per mulierem decipere. De bono pat. c. 18 (410, 11): armat diabolus et uxorem (des Job) illo antiquo nequitiae suae usus ingenio, quasi omnes per mulierem decipere posset et fallere, quod fecit in origine.

Q. 119, 3 (359, 17): temptari nos permittit. Testim. III, 80: nihil licere diaboli in hominem nisi deus permiserit. Siehe CU., S. 475.

119, 4 (360, 10): hanc magis deo placere misericordiam, quae de exiguo fit, sicut et vidua illa fecit, quam dominus in evangelio conlaudavit. Q. 124, 1 (382, 1): unde et paupera illa divitibus multa

1) Da für Gott tausend Jahre ein Tag sind, so entsprechen den sechs Schöpfungstagen sechs Jahrtausende Weltzeit, mit Anbruch des siebenten Jahrtausends beginnt die Gottesherrschaft (entsprechend dem Sabbattage). So Q. 95, 2 (167, 15) und 106, 19 (245, 6). Näherhin kommt zuerst die Auferstehung der Gerechten und ihre tausendjährige Herrschaft mit Christus nach der Fesselung Satans, dann mit Beginn des achten Jahrtausends (entsprechend dem achten Tag bzw. dem ersten Schöpfungs- und dem Auferstehungstag) die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht. So der A. zu Mt. (c. 12, Z. 1 ff.; c. 14, Z. 15 ff.). Vorlage ist dabei Iren. adv. haer. V, 23, 1 f. 28, 3. 35, 1 ff. 36, 1 ff. (Stieren), bzw. Tertullian. Auch S. Julius Africanus hat die sechs bzw. sieben Welttage zu je 1000 Jahren. Cyprian übernimmt die Herrschaft der tausend Jahre nicht. Siehe meine Bemerkungen in der Internat. kirchl. Zeitschr., 1922, S. 64 f. Endgültig gebrochen ist mit diesen chiliastischen Vorstellungen in der Apokalypse-Erklärung des Tyconius (Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III[2], 1923, S. 497).

mittentibus sola meruit a domino conlaudari, quia de penuria sua largiri non timuit. A. zu 2 Kor. 5, 8 (691 B): illa vidua in evangelio de parvo laudata est ... quia haec omne quod habuit misit. C. de op. c. 15 (384, 23): intuere in evangelio viduam ... in gazophylacium duo quae sola sibi erunt minuta mittentem, quam cum animadverteret dominus ... considerans non quantum sed ex quanto dedisset ... multa beata mulier et gloriosa, quae etiam ante diem iudicii meruit iudicis voce laudari.

Q. 123 (374 ff.): Adam hatte nicht den hl. Geist: 1 Kor. 15, 45. Ebenso Tert., adv. Marc. II, 9 (II, 94 ff.), IV, 17 (II, 200), de an. c. 11 (II, 572 f.) und Iren. (Theol. Stud. u. Krit. 1925, S. 205 ff.).

Q. 126, 2 (393, 7) heißt es von dem zur wahren Gotteserkenntnis Gelangten: diu enim errore devius, cum per diversa ignorantiae fluctibus iactaretur, inluminatus veritatis corusco stationem nanctus est, in qua post nimias tempestates requiescat securus ... si vitam mutet et conversationem suam. Vgl. ad Donat. c. 3 (5, 1): ego cum in tenebris ... iacerem cumque in salo iactantis saeculi nutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitae meae nescius, veritatis ac lucis alienus ... in novam vitam ... animatus ... hominem animo ac mente mutaret, c. 14 (14, 24): una solida et firma securitas, si qui ab his inquietantis saeculi turbinibus extractus salutaris portus statione fundetur.

126, 6 (394, 16): credentes accipiunt remissionem peccatorum, non tamen gloriosi erunt, nisi post acceptam fidem vixerint sub dei timore. Vgl. Testim. III, 20: fundamentum et firmamentum spei et fidei esse timorem, III, 27: baptizatum quoque gratiam perdere quam consecutus sit, nisi innocentiam servet. Siehe CU., S. 192 f.

126, 7 (395, 6) heißt es von dem erst auf dem Todbett sich zum Christentum Bekehrenden: ut non iam nolit peccare, sed non possit praeveniente morte. Ähnlich sagt C. in ep. 55, 23 (641, 23) von den erst auf dem Todbett sich zur Buße Meldenden: quia rogare illos non delicti paenitentia sed mortis urgentis admonitio conpellit.

126, 13 (397, 17): missicius ante quam miles. Vgl. de zelo c. 4 (421, 12): captivus ante quam capiens, de hab. virg. c. 20 (201, 22): viduae antequam nuptae, Tert., de carne Chr. c. 23 (II, 462 Oehler): mater ante quam nupta (CU., S. 333).

Q. 127, 11 (403, 11): commendat enim se ut promtius fallat (der Teufel). Vgl. de sing. cleric. c. 19 (A. 194, 9): iuvat ut perdat, C. ep. 43, 6 (596, 5): blanditur ut noceat. Siehe CU., S. 59.

Nach Q. 127, 28 ff. (411, 6 ff.) haben Adam und Eva schon im Paradiese rechtmäßigen ehelichen Umgang gepflogen, was Tertullian in Abrede stellt: de exh. cast. c. 13 (I, 757), de monog. c. 5 (I, 768), c. 17 (I, 787).

Appendix[1]. Q. 2 (420, 14): testis est, inquiunt (die Heiden) ,deus, deus videat, deus iudicet, deus faciat, deus reddat'. Vgl. Tert. apol. c. 17 (I, 184), de test. an. c. 2 (I, 402), Min. Fel., Oct. 18, 11 (25, 4), C., idola c. 9 (27, 3), siehe CU, S. 24 A. 1.

Q. 47 (427, 9): ideo dominus nec servos iam iurare praecepit. Vgl. Testim. III, 12: non iurandum.

Q. 58, 1 (452, 6): grave delictum esse fornicationem. A. zu Eph. 5, 3 (819 E): fornicationi ... cum sit grave peccatum. Testim. III, 63: gravius delictum esse fornicationis.

Q. 61, 2 (p. 455 sq.) und zu 1 Kor. 5, 5 (574 D) wird der „spiritus", der am Gerichtstage gerettet werden soll, als der „spiritus ecclesiae" erklärt, wie von Tertullian, de pud. c. 13, 25 (45, 3).

Q. 62 (458, 6): ita et fuga nostra tuta non erit, si nos obligatos inpedimentis carnalibus invenerit praedicta persecutio; detinent enim homines quasi conpedes desideria saecularia et facultates mundanae nec seductionem diaboli possunt effugere. Ähnlich A. zu Mt. c. 1, Z. 2: ne impedimentis constrictus tempore quo fugiendum est terrenis nexibus obligetur. Vgl. de laps. c. 11 (244, 18): nec ad recedendum parati aut expediti esse potuerunt quos facultates suae velut conpedes ligaverunt ... ut serpenti ... praeda et cibus fierent qui terrestribus inhaererent; c. 12 (245, 9), de unit. c. 27 (233, 7).

(458, 17): persecutiones et pressuras. A. zu Mt. c. 3, Z. 1. Ad Fort. praef. c. 1 (317, 2), ep. 6, 2 (482, 19) u. ö. (CU., S. 172), Tert., de ieiun. c. 9 (I, 864), Scorp. c. 13 (I, 530). An dieser letztgenannten Stelle ist 2 Thess. 1, 3 f. angeführt, wo die Vulgata „tribulationibus" hat für das „pressuris" der alten Übersetzung(en).

Q. 66 (460, 11): sicut nec sola fides exceptis bonis operibus commendat deo, sed servata iustitia terrena et divina perfectos facit. Vgl. Testim. III, 20: parum esse baptizari ... nisi quis factis et opere proficiat, ep. 13, 2 (505, 13): sicut et fides ipsa et nativitas salutaris non accepta sed custodita vivificat, nec statim consecutio, sed consummatio hominem deo servat. Testim. III, 27. CU., S. 193.

Q. 92, 3 (478, 23): nullus enim dat quod ipse non habeat. Vgl. C., ep. 70, 2 (769, 5): quis autem potest dare quod ipse non habeat? ep. 69, 10 (759, 6), und die Sententiae von Karthago v. J. 256 (443, 18. 456, 9. 457, 5 Hartel). Tertullian, de bapt. c. 15 (I, 634 Oehler) sagt dafür: ita nec possunt accipere (sc. haeretici) quia non habent. In der Q. ist aber nicht etwa von der Taufe oder einer anderen Sakramentspendung, sondern von der Ewigkeit des Sohnes die Rede. Dagegen sagt der A. zu 1 Tim. 3, 8 ff. (915 B), um zu beweisen, daß der Niedere nicht den Höheren weihen könne: nemo enim tribuit quod non accepit.

1) Im Appendix bei Souter stehen die QQ. der ersten Ausgabe, die in der zweiten Ausgabe fehlen (Proleg., p. XXXIV).



Nun noch die Stellen aus dem Ambrosiaster, die nicht schon im Bisherigen berücksichtigt sind.

Zu Röm. 1, 12 (383 B): hoc affectu fuit apostolus, ut aliena vitia quasi sua doleret. Vgl. C., ep. 62, 1 (698, 14): quis non dolorem fratris ut suum proprium computet, und andere Stellen in CU., S. 377.

Zu 1, 13 (384 B): pro utilitate communi ... promptior enim fit quis ad rem sibi traditam, si illi multos videat adsentiri, und zu 1 Kor. 1, 27 (551 D): non est enim ambiguum multorum sententias paucorum anteponi sententiis. Vgl. C., ep. 14, 1 (510, 3): quae utilitas communis exposcit (CU., S. 324), ep. 30 (Novat.), c. 5 (553, 16): nec firmum decretum potest esse quod non plurimorum videbitur habuisse consensum, ep. 56, 3 (650, 2): firma sententia multorum sacerdotum consilio ponderata.

Zu 1, 23 (389 D): difficile enim in maioribus prudens in minoribus non sapit (andere Lesart: in maioribus imprudens, in minoribus sapit). Vgl. de hab. virg. c. 21 (202, 8): non est eiusdem non posse a maioribus vinci et inparem minoribus inveniri.

Zu 2, 3 (395 f.): evadere iudicium dei (wiederholt, während in der Bibelstelle „effugies" steht. Auch Mt. 3, 7; 23, 33. Luk. 3, 7 heißt es in der Vulgata „fugies"). Vgl. C., ep. 4, 3 (475, 13): iudicii diem evadere. Das „evadere" ist cyprianisches Lieblingswort, siehe CU., S. 290. 401. 463. Es kommt auch in den QQ. vor.

Zu 2, 5 f. (396 E): saeviori poena ut plectatur, immo flammis perennibus torqueatur. Vgl. de mort. c. 14 (306, 6): quem ... perennibus poenis aeterna flamma torquebit.

Zu 4, 23 ff. (425 A): hoc ergo consequimur quod credimus, zu 1 Kor. 1, 9 (545 C): hoc enim nobis donat quod credimus, zu 2 Kor. 3, 12 (682 A): tantum enim videbimus quantum credimus. Vgl. Testim. III, 42 und die CU., S. 194 f. angeführten Stellen, z. B. ad Fort. c. 10 (334, 6): tantum accipiat de dei ope, quantum se credat accipere.

Zu 5, 14 (434 B): quod facit studium contentionis (bei einer Streitfrage). Vgl. ad Demetr., c. 1 (351, 15): studio contradicendi, ep. 74, 10 (807, 12): fit autem studio praesumptionis (im Streit wegen der Ketzertaufe). Tert., de carne Chr. c. 15 (II, 451): studio .. contentionis.

Zu 6, 3 (439 B): baptisma itaque mors peccati est, ut alia sequatur nativitas, quae **corporis manente compage** (so cod. C., al.: compagine) hominem mente innovat, sepulta omnium malorum actuum vetustate. C., ad Donat. c. 3 (5, 8): ut quis renasci denuo posset utque in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus quod prius fuerat exponeret et **corporis** licet **manente compage** hominem animo ac mente mutaret. Vgl. auch im Hymnus „Primo die quo Trinitas" die Stelle: ne foeda sit vel lubrica compago nostri corporis.

Zu 8, 18 (468 C): nautae ... milites. Siehe dazu CU., S. 295. 342.

(468D): qui (sc. Christus) **pro parvis magnifica, pro terrenis coelestia** et **pro temporalibus perpetua praemia** cum gloria pollicetur. Ähnlich zu 2 Kor. 4, 17 (689 A). C., de op. c. 26 (394, 5): **praemia** promissa contribuens **pro terrenis caelestia, pro temporalibus sempiterna, pro modicis magna** praestare, de mort. c. 2 (298, 10): iam terrenis caelestia et magna parvis et caducis aeterna succedunt. Testim. III, 17 (CU., S. 191). Tert., ad uxor. I, 4 (I, 674): cur caelestibus terrena non cedant? ... temporalia ... immortalium bonorum compensatione.

Zu 8, 20 (469 B): statum suum tenere, wie bei C., ep. 4, 1 (473, 2) und Novat., de trin. c. 4 (14, 11). Tert., de virg. vel. c. 16 (I, 907): statum servare.

Die Ausführungen zu 8, 23 (470 C—E) sind offenkundig von de mortalitate beeinflußt: christianis mundus hic pelagus est; sicut enim mare adversis excitatur procellis, insilit et tempestatem navigantibus facit ita et ... propter quod uno consilio fugiendum est hinc christianis. Vgl. de mort. c. 3 (299, 6): quando de istis mundi turbinibus ... portum petivimus, c. 25 (313, 5): si navigante te turbida et procellosa tempestas fluctibus violentius excitatis etc. ... nonne portum velocius peteres?, c. 5 (299, 24): cum magis concupiscendum sit et optandum ad Christum ... properare. Dann schildert der A. die Kämpfe, die nacheinander zu bestehen, die Feinde, die nacheinander niederzuringen sind: si enim potestas desinit esse adversum nos, privatorum mentes exagitat (sc. der Teufel); si et hi compescantur, per domesticos constat incendium; et si hoc positum fuerit, arte sua inter ipsos germanos facit discordiam, ut quatuor angulis pulsata domus ex aliqua parte faciat ruinam. Ähnlich C. in c. 4 (299, 10): pugna adversus diabolum cotidie geritur ... si avaritia prostrata est, exsurgit libido; si libido compressa est, succedit ambitio ... ira exasperat ... invidia concordiam sumpit, in c. 25 (313, 1): „si ... domus iam fatigata ... ruinam proximam minaretur etc.“ Dann heißt es weiter beim A.: „exemplum enim debent (sc. christiani) sequi sancti Symeonis, qui ... in pace dimitti se postulavit; hoc est quod singuli orantes pro omnibus oramus, ut veniat regnum dei: tunc enim erit liberatio corporis nostri ... in corpore enim omnes significavit (sc. apostolus) quia sumus alter alterius membra“, wie bei C. c. 3 (298, 19): „Symeon denique ille ... dixit: Luk. 2, 29f. ... tunc esse servis dei pacem, tunc liberam, tunc tranquillam quietem etc.“, in c. 2 (298, 7): „regnum dei ... esse coepit in proximo“, de dom. or. c. 8 (271, 10): „quando oramus, non pro uno sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus“. A. (470 E): „sed video **oblectatione mundi** nos teneri“, C. de mort. c. 24 (312, 4): „eius est in mundo diu velle remanere, quem **mundus oblectat**.“

Zu 8, 26 (472 A/B): non humanis eloquiis postulare pro nobis dicitur spiritus domini, sed more naturae suae: cum enim quod de deo est,

deo loquitur, eo more loquatur necesse est, quo ille loquitur de quo est. Vgl. de dom. or. c. 3 (268, 9): amica et familiaris oratio est deum de suo rogare, ad aures eius ascendere Christi orationem; agnoscat pater filii sui verba, cum precem facimus: qui habitat intus in pectore, ipse sit et in voce.

Zu 8, 38 f. (476 D): **Christo nihil praeponendum.** Testim. III, 18: dilectioni dei et **Christi nihil praeponendum**, ad Fort. c. 6 (320, 7): quod ... **nihil Christo praeponere** debeamus (CU., S. 191 f.). Weiter heißt es beim A.: quid enim si mors illata fuerit, nonne lucrum est maximum? Vgl. C., ep. 59, 18 (689, 6): nostra nihil interest aut a quo aut quando pereamus, mortis et sanguinis praemium de domino recepturi.

Zu 9, 16 (483 C): quia non **in voluntate petentis, sed in dantis arbitrio** debet esse quod poscitur. De laps. c. 19 (252, 3): adeo non omne quod petitur **in praeiudicio petentis sed in dantis arbitrio** est.

Zu 9, 27 (487 C): recedentibus Judaeis a merito et promissione patrum, dum illam non recipiunt ... dum Christum non recipiunt, rei sunt violatae legis. Vgl. die in CU., S. 43 f. angeführten Stellen.

Zu 12, 12 (511 E): precibus insistendum est (zu 2 Kor. 5, 2 f. 689 E). Testim. III, 120: orationibus insistendum (CU., S. 200).

Zu 1 Kor. 1, 19 (549 A): mortem victam esse in cruce, cuius signum qui habent salvi sunt, quia ab illa teneri non possunt, zu 2 Kor. 5, 21 (696 A), zu 1 Tim. 2, 6 f. (902 D), zu Röm. 1, 16 (385 C). Vgl. Testim. II, 21 und 22, ad Demetr. c. 22 (367, 10), de mort. c. 14 (306, 5).

Zu 1 Kor. 1, 26 (551 B): victor enim existit qui iniuste occiditur, reum constituens a quo occiditur, zu 1, 27 (552 A): iniuste enim pati et posse resistere et nolle gloria est patientis et damnatio occidentis, zu Kol. 2, 13—15 (865 E): innocens enim sic qui occiditur reos illos facit a quibus occiditur. Vgl. C., ep. 59, 13 (681, 8): neque enim qui audit, sed qui facit convicium, miser est, nec qui a fratre vapulat sed qui fratrem laedit, in lege peccator est, et cum nocentes innocentibus iniuriam faciunt, illi patiuntur iniuriam qui facere se credunt.

Zu 1 Kor. 7, 31 (596 A): quia quotidie senescit mundus, zu Gal. 1, 4 (750 C): huius saeculi quod curriculis senescente aetate devergit in finem. Vgl. de mort. c. 25 (313, 7), ad Demetr. c. 4 (354, 5) und andere Stellen, CU., S. 298. 342. 479.

Zu 7, 35 (597 E): ostendens et docens quo compendio citius itur ad deum (durch die Jungfräulichkeit), zu 1 Tim. 1, 3 f. (906 B): compendio per fidem salutem quaerere. Vgl. de rebapt. c. 18 (A. 91, 30): sanguine quoque festinantius perveniri per compendium ad salutis praemia.

Zu 10, 13 (613 A): quia dii paganorum terra sunt et culturam illorum humanus error invenit, zu Gal. 1, 4 (750 C): dum multos sibi deos confingit error humanus, zu Kol. 2, 21 f. (868 C): quippe cum adversus creatorem invenerit haec error humanus, ut prohibens ab unius dei fide multorum deorum superstitionem inducat. Vgl. C., ad Demetr., c. 16 (362, 25): relinque idola quae humanus error

invenit. Und wie es hier (362, 14) heißt: „quid te ad falsos deos humilias et inclinas? ... in supernis deum quaerere; ut carere inferis possis, ad alta et caelestia suspensum pectus adtolle. quid te in lapsum mortis cum serpente quem colis sternis? quid in ruinam diaboli per ipsum et cum ipso cadis?“, so schreibt der A. zu Kol. 2, 23 (868E): humanas mentes in terra humiliat (sc. der böse Feind), ne se erigant ad superna aut (ut) terrena colentes excidant a supernis caelestibus. Vgl. auch de hab. virg. c. 22 (203, 19): neque oculos ad sublime porrectos ad carnis et mundi concupiscentiam deprimat, ad terrena deponat, und CU., S. 62f. und 300.

Zu 11, 20—22 (621F): munus enim oblatum totius populi fit, quia in uno pane omnes significantur; per id enim quod unum sumus, de uno pane omnes nos sumere oportet. Vgl. C., ep. 63, 13 (712, 6): panis unius ... sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus, ep. 69, 5 (754, 5).

Zu 11, 28 (623D): devoto animo et cum timore accedendum ad communionem. Vgl. Testim. III, 94: cum timore et honore eucharistiam accipiendam.

Zu 11, 30 und 32 (623E und 624A): multi moriebantur, ut in his ceteri discerent et paucorum exemplo territi emendarentur ... in paucis enim omnium est emendatio. C., de laps. c. 23 (254, 14): plectuntur interim quidam, quo ceteri dirigantur: exempla sunt omnium tormenta paucorum; de sing. cleric. c. 5 (A. 178, 11).

Zu 13, 2 (635B): caritatis foedera, zu Eph. 4, 2f. (808A): pacis foedera. Siehe CU., S. 14.

Zu 15, 3 (646E): in der Schrift sei Zukünftiges vielfach im Perfekt ausgedrückt, „quia apud deum, qui omnium praescius est, nihil futurum est“. Vgl. damit Novat., de trin. c. 28 (101, 10): saepe enim scriptura divina quae nondum facta pro factis annuntiat, quia sic futura sunt, et quae omnibus modis fieri habent, non quasi futura sint praedicat, sed quasi facta sint narrat.

Zu 2 Kor. 4, 10 (686F): dubium non est, quia in martyribus Christus occiditur, et in iis qui pro fide patiuntur ... Christi passiones sunt, ut et vita eius in corpore eorum palam fiat. Vgl. C., ep. 10, 4 (494, 10): ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur, 58, 5 (661, 9). Auch de laude mart. c. 6 (A. 30, 4); nach c. 29 (A. 50, 9) dieser Schrift war es Christus, der „in Esaia sectus, in Abel occisus, in Isaac immolatus, in Joseph venundatus, in homine crucifixus est“. Natürlich sind alle diese Stellen im Sinne Tertullians zu verstehen, der adv. Prax. c. 29 (II, 696 Oehler) schreibt: quando nec nos pati pro deo possumus, nisi spiritus dei sit in nobis, qui et loquitur de nobis quae sunt confessionis, non ipse tamen patiens, sed pati posse praestans.

Zu 10, 5 (719 C): die Fürsten und Mächte erheben sich gegen den christlichen Glauben „cogitationibus se hominum inserentes, ut avocent eos a dei dominio". So heißt es auch in Idola c. 7 (24, 16) von den bösen Geistern: nec aliud studium est quam a deo homines avocare (im Oct. 27, 2: a deo vero ad materias avocant), in de dom. or. c. 31 (289, 19) vom Teufel: obrepit enim frequenter et penetrat et ... preces nostras a deo avocat. Tertullian, de spect. c. 10 (I, 39): quibus (spectaculorum inquinamentis) hominum a domino avocarent (sc. daemones ad uxor. I, 5 (I, 677); apol. c. 22 (I, 208) dafür: avertere, adv. Jud. c. 9 (II, 723): deturbare.

Zu Gal. 1, 6 (750 E): ut de accepta libertate ruerent in servitutem, nach der bekannten Stelle bei Tacitus, Annal. I, 7.

Zu 3, 2 (765 E): quia in adulterino baptismate sub nomine baptismi Johannis fuerint non tincti sed sordidati. Diese Wendung hat eine eigentümliche Geschichte. C. sagt nämlich de hab. virg. c. 19 (201, 5) zu den die Familienbäder besuchenden Jungfrauen: sordidat lavatio ista, non abluit, nec emundat membra, sed maculat, dann de unit. c. 11 (219, 21) von der Ketzertaufe: non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur, vgl. ep. 71, 1 (772, 7), 69, 16 (765, 14) und die Sententiae v. J. 256, p. 441, 3 und 451, 16. Und nun gebraucht der A. diesen harten Ausdruck von der Taufe der zwölf Männer in Ephesus (Act. 19, 1 ff.). Da in den QQ., wie bei C. (de bono pat. c. 6. 401, 15. ep. 73, 25. 797, 20. ep. 69, 11. 759, 20) und bei Tert. (de bapt. c. 10. I, 629) von der Johannestaufe nur mit größter Achtung gesprochen wird (p. 95, 13. 99, 22. 435, 5 ff. 437, 26), so scheint hier ein Gegensatz zwischen ihnen und dem A. vorzuliegen. Er ist aber doch wohl nur ein scheinbarer. Denn die Wendung des A. deutet wahrscheinlich an, daß er an die angebliche Johannestaufe der zwölf Männer gar nicht glaubt, vielmehr der Ansicht ist, daß hier der Name des Täufers mißbraucht worden sei. Außerdem mußte er ja auch die Johannestaufe für überholt und außer Kraft gesetzt erachten durch die christliche Taufe. Bemerkt sei noch, daß Tertullian, wenigstens in der uns erhaltenen Schrift de baptismo, nicht einmal bei der Ketzertaufe von einer Beschmutzung spricht. Vielleicht stand die Wendung in seiner griechischen Schrift über die Ketzertaufe. Von den Waschungen der Juden sagt er de bapt. c. 15 (I, 634): „ceterum Israel Judaeus quotidie lavat, quia quotidie inquinatur", und im Gegensatz dazu von der christlichen Taufe: „felix aqua, quae semel abluit ... quae non adsiduitate sordium infecta rursus quos diluit inquinat". Dadurch könnte C.s Wendung angeregt worden sein. Zum Ausdruck „adulterino baptismate" beim A. vgl. ep. 73, 21 (795, 5): adulterae aquae contagio, und de rebapt. c. 17 (A. 90, 18): adulterini huius immo internecini baptismatis.

Zu 3, 3 (765 F): cum ab inferioribus ad summa fidei ascensus sit. Vgl. de hab. virg. c. 21 (202, 19): non est ad magna facilis ascensus.

Zu Eph. 2, 3 (797 B) heißt es von Gott: nullum **habeat consortem** in nomine. Vgl. Idol. c. 8 (25, 14): neque enim illa sublimitas (Gottes) potest **habere consortem** (fehlt in der Vorlage Oct. 18, 7, siehe CU., S. 22). Novatian sagt dafür de trin. c. 4 (15, 7): dum parem non habet. Tert., apol. c. 11 (I, 159): maiestatis suae consortio adscivit, c. 21 (I, 195): de consortio nominis cum Judaeis, adv. Prax. c. 3 (II, 657): consortibus substantiae patris (Sohn u. hl. Geist).

Zu 4, 4 (808 B): ut quia unum corpus est ecclesia, unum sapiat populus, quia unum est quod creditur. Vgl. de unit. c. 23 (230, 15): consentientis populi corpus unum, (231, 8): una ecclesia et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Siehe oben zu Q. 66, 2.

Zu 4, 14 (812 A): fundatos et stabiles esse nos vult in disciplina fidei catholicae ... nec ventilari nos oberrantes per diversarum haeresum pestilentiosas adseverationes ... ut per has fallentis inimici sub veri nomine error possit adferri ... ut sub praetextu veritatis inducat errorem ... ne discurreremus fragiles. Lauter cyprianische Klänge! Vgl. ad Donat. c. 14 (14, 26): statione fundetur, de unit. c. 2 (210, 16): fortes et stabiles, super **petram** ... fundatos, contra ... turbines saeculi ... solidatos, ad Donat. c. 3 (5, 2): vestigiis oberrantibus, ep. 55, 7 (628, 18): quamvis multa multorum vocibus ventilentur ... adversus sacerdotes dei ... ad rumpendam catholicae unitatis concordiam, de unit. c. 3 (211, 24): adversario fallente, c. 23 (230, 20): fallentis astutiae, c. 3 (212, 1): perfidiam sub praetexto fidei antichristum sub vocabulo Christi, ut dum veri similia mentiuntur, veritatem subtilitate frustrentur, ep. 14, 3 (512, 8): improbe et insolenter discurrere (CU., S. 458 und 480). Siehe auch oben zu Q. 84, 3.

Zu 4, 16 (813 A): quamvis enim singula haec (nämlich die Engelsmächte) numeros proprios habeant ... quia tamen ab uno et per unum sunt, simul omnia unum corpus appellat. Dieser Satz erinnert an die in CU., S. 93 miteinander verglichenen Sätze de unit. c. 4 und Nov. de trin. c. 31 (121, 1 Fausset), ferner an ep. 68, 4 (747, 20): nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus. Die „concatenatio" aber, die der A. bei den Engeln feststellt, gebraucht Novatian, de trin. c. 4 (16, 16) von den göttlichen Eigentümlichkeiten, und de cib. Jud. c. 5 (236, 25 L. W.) führt er Kol. 2, 18f. so an: „ex quo (dem ‚caput Christus') omne corpus per nexum concatenatum et fibula caritatis membris mutuis innexum atque concretum crescit in dominum"[1]. Nach Minucius Felix, Oct. 17, 2 (21, 17 Halm) sind im Weltall alle Dinge „cohaerentia, conexa, concatenata".

1) Der A. zu Kol. 2, 18f. (867 A) hat hier einen anderen Text, ohne „concatenatum" und ohne „fibula", ebenso die Vulgata, wie ja überhaupt der Bibeltext des A. nach Souters Feststellungen eine späte, der Vulgata nahekommende Gestalt der alten Übersetzung(en) vertritt.

Zu Philipp. 3, 12 (846E): dum enim errore et **aestu mentis fluctuaret.** De laps. c. 4 (239, 13): **fluctuans** vario **mentis aestu**, c. 25 (255, 12): mentis aestu fluctuabunda. CU., S. 398.

Zu 4, 18 (851 D) wird Luk. 11, 41 angeführt und dann gesagt: quam gratum ergo opus est, ut omnem maculam hominis et sordes emundet. Vgl. de op. c. 2 (374, 15 und 24): Luk. 11, 40f. ... post gratiam baptismi sordidatos docet denuo posse purgari.

Zu Kol. 1, 11ff. (855A/B) macht der A. Ausführungen über die vorbildliche Geduld Gottes: ut longa exspectatione sustineat humanum genus, quod irreverentia sua non solum negligit creatorem, verum persequitur amantes eum, ut et ipsi similiter patientes sint ... si illata fuerit pressura, exspectantes iudicium dei. Vgl. ad Demetr. c. 12 (359, 24): satis non est quod ipse tu deum non colis, adhuc insuper eos qui colunt sacrilega infestatione persequeris, de bono pat. c. 21 (412, 16): in istis ... Judaeorum sive gentilium et haereticorum quoque persecutionibus constituti patienter exspectemus ultionis diem (siehe oben zu Q. 68, 1).

Zu 3, 1 (869 B): ut regnet et iudicet (sc. Christus). Vgl. Testim. II, 30: quod ipse sit et iudex et rex.

Zu 1 Thess. 4, 12f. (889 A): non sunt lugendi qui cum signo crucis exeunt; lugendi autem vere sunt infideles, qui hinc transeunt in gehennam. Vgl. ad Demetr. c. 18 (362, 23): ille maeret et deflet etc., de mort. c. 14 (306, 2): mori plane timeat etc. Siehe CU., S. 340 und 481.

Zu 4, 14ff. (889 D): ut ipsa spe qui caros suos praemiserunt, non doleant. Über dieses „praemittere" siehe CU., S. 296 und 478f.

Zu 1 Tim. 1, 1f. (905E): haec vera et firma generatio est, quae nescit occasum, zu Mt. c. 12, Z. 6: si autem nascantur quae necesse est occidere etc. Siehe CU., S. 62 und 298.

Zu 1, 15f. (908 D): in Christo, qui ut hominem peccatis ablueret de coelestibus ad terrena descendens carnem peccati accepit, terrenis se admiscuit, ut eum coelestem efficeret, mori se passus est, ut illum morti erutum paradiso redderet immortalem. Vgl. de bono pat. c. 6 (401, 11): quod primum de sublimitate caelesti ad terrena descendens non aspernatur dei filius carnem hominis induere et cum peccator ipse non esset aliena peccata portare, inmortalitate interim posita fieri se mortalem patitur.

Zu 2, 9f. (913 B): nam humilis habitus bonae confessioni congruit, ut possit non aliud aestimari quam cernitur ... quanto enim hominibus splendida videtur (sc. mulier), tanto magis despicitur a deo. Vgl. de hab. virg. c. 5 (191, 6): virgo non esse tantum sed et intellegi debet et credi; nemo cum virginem viderit, dubitet an virgo sit, c. 12 (195, 25): ... non nisi prostitutis et inpudicis feminis congruunt et nullarum fere pretiosior cultus est quam quarum pudor vilis est, c. 13 (197, 4). Tert. de cultu fem. II, 3 (I, 718): exaltatio non congruit professoribus humilitatis.

Zu Tit. 3, 11 (960 C): ideo dimittendos, ut negligentiores effecti **soli** forte **depereant**. Vgl. ep. 43, 5 (594, 23): **pereant** sibi **soli** qui perire voluerunt.

Zu Mt. c. 4, Z. 4: manifestari adventum suum omnimodo et **oculata fide** una hora omnibus apparere ostendit dicens Mt. 24, 27. Vgl. ad Fort. c. 13 (346, 7): qui (sc. Paulus) **oculata fide** Jesum Christum vidisse se gloriatur (siehe CU., S. 37 und Souter in Journ. of Th. St., 1904, S. 616). Tert., adv. Marc. IV, 36 (II, 258): fidem melius oculatam.

c. 4, Z. 10: spiritali vigore praeclarus, c. 5, Z. 2: fidei vigore (siehe Souter im Index p. 575). Cyprianisches Lieblingswort (siehe Hartel im Index p. 458).

Zu c. 6, Z. 21 (beim Weltgericht): iam in poenitentiam locum non habent propterea quod inviti confiteri coguntur: si quominus, inanitur fides, si hi admittendi sunt. Vgl. ad Demetr. c. 25 (370, 3): quando istinc recessum fuerit, nullus iam paenitentiae locus est ... hic saluti aeternae cultu dei et fructu fidei providetur.

Souter hat (Study, S. 78—147) eine lange Reihe von Wörtern und Wendungen zusammengestellt, die den QQ. und dem A. gemeinsam sind. Von ihnen kommen sehr viele bereits bei C. mehr oder weniger häufig vor, wie sich meist schon an der Hand des Index bei Hartel feststellen läßt. Ich nenne folgende:

(Für „accepto ferre“ hat C. „in acceptum referre“), adimplere, adulterare (übertragen), agere (= vivere), amputare (übertragen), apostatare, baiulus, calcare, cessare, commendare (testimonio), compago (compages), compendium, competere, condignus, congruus, cum constet (bei C. dafür: quem oder quos constet etc.), constringere, cumulus (in verschiedenen Verbindungen), deputare, detinere, devincere, dignus (mit Infinit.), examen (= Gericht), exhibere, fomes, habere mit Inf. pass., ignis (= Hölle), incurrere, indisciplinatus, ingerere, inmunis, instruere, intimare, iuxta (= secundum), latere aliquem, mancipare, manifestare und manifestus, medella, meritum, notitia, obnoxius, positus in c. Abl., praeiudicare, praerogativa, ad praesens, praevaricatio, primordium und primordia, professio, proficere ad oder in, promereri deum, propositum, protectio divina, quantum ad — pertinet, remissa peccatorum, rubor (= pudor), securus de, stupor, suffragium, suggerere, ad tempus, titulus, transpungere, vicem reddere.

Auch von den Wörtern und Wortverbindungen, die Wittig (Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster, 1909, S. 14—25) als den im Titel seiner Abhandlung genannten Schriftstellern gemeinsam verzeichnet, finden sich manche schon bei C. Ich nenne von den oben noch nicht angeführten folgende: contagio und contagium, cottidie (geschieht dies oder jenes), cultor dei, dispendium, insinuare, instantia, mediocritas mea, perfidia — fides, praecepta dei, praefigurare, prorumpere, ratio veritatis, sacramentum, sublimis. Ebenso kommen die meisten der in diesen beiden Abschnitten aufgeführten Wendungen schon bei Tertullian vor.

Unsere Untersuchung zeitigt folgende Ergebnisse:

1. Der Verfasser der QQ. ist ebenso wie der A. ein guter Kenner und fleißiger Benützer Cyprians. Ich habe die Berührungen, soweit ich sie beobachten konnte, vollzählig aufgeführt. Manche davon mögen sich aus der Sprache der Zeit, aus der Gedankenwelt des christlichen Unterrichts und der Predigt erklären oder daraus, daß cyprianische Gedanken und Wendungen bereits Gemeingut geworden waren. Die meisten aber sind sicher als Entlehnungen oder Erinnerungen aus C. zu betrachten, und man wird vielleicht jetzt schon sagen dürfen, daß C. wohl der Kirchenvater ist, der neben Tertullian in den QQ. und vom A. am meisten benützt wurde.

2. Benützt sind naturgemäß hauptsächlich die Abhandlungen C.s, die sich mit Fragen des christlichen Lebens und der kirchlichen Sitte befassen. Zu den benützten Abhandlungen scheint aber auch die Schrift „Quod idola dii non sint“ zu gehören. Bemerkenswert sind die häufigen Übereinstimmungen mit den Leitsätzen der Testimonien, die wohl schon in den kirchlichen Gebrauch übergegangen waren. Auch manche Schriftstellen werden in ähnlichem Zusammenhang verwendet, wie in den Testimonien und den von ihnen gespeisten cyprianischen Abhandlungen. Neben den Traktaten sind aber auch die Briefe C.s herangezogen worden, namentlich solche, die Gegenstände von allgemeinerer Bedeutung erörtern, wie z. B. epp. 63 und 64. Wahrscheinlich hat auch die typologische Betrachtung des AT.s bei C. auf die QQ. und den A. eingewirkt. Jedenfalls findet sie sich bei ihnen ähnlich wie bei C., und eine eigentliche Allegorese ist ihnen ebenso fremd wie dem Bischof von Karthago[1].

3. So zahlreich die Berührungen sind, so steigern sie sich doch nicht gerade häufig zu wörtlichen Entlehnungen. Meistens sind die cyprianischen Gedanken neben vielen, zum Teil durch die Sache selbst hervorgerufenen, sprachlichen Anklängen mit eigenen Wendungen und nicht gar selten auch mit gewissen Abwandlungen wiedergegeben. Das trifft wieder beim A. ebenso zu wie in den QQ.

4. Daraus folgt natürlich an sich noch nicht, daß beide dieselbe Persönlichkeit sein müssen. Da dies aber vorher schon aus anderen Gründen so gut wie sicher ist, so steht die C.-Benützung und die

1) Siehe Wilh. Mundle, Die Exegese der Paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster, 1921, S. 48ff.

Art und Weise dieser Benützung jener Annahme nicht nur nicht im Wege, bildet vielmehr eine weitere Stütze dafür. Die nahe Verwandtschaft der QQ. und der Schrifterklärungen des A. muß jedem auffallen, der beide nacheinander durchnimmt. Morin, Souter und Wittig haben die Übereinstimmungen zur Genüge dargetan und dadurch der Anschauung, daß beide Kinder desselben Vaters seien, den Grad von Sicherheit verschafft, der hier überhaupt erreicht werden kann. Bei unseren Zusammenstellungen sind wir aber auch auf Übereinstimmungen zwischen QQ. und A. gestoßen, die die genannten Gelehrten noch nicht berücksichtigt haben. Ja, bei näherem Zusehen zeigt sich, daß merkwürdige Fäden von C. zu QQ. und A. laufen, die sich am besten mit der Einheit des Verfassers und C.-Benützers in beiden Schriftenreihen erklären [1].

---

1) Daß der Verfasser von Geburt nicht Jude, sondern Heide war, hat Brewer in der Ztschr. f. kath. Theol. 1913, S. 214 ff. aus verschiedenen Stellen dargetan. Damit fällt die Anwartschaft des „Juden Isaak" dahin. Wittigs Annahme (in seiner Schrift von 1909, S. 52 f.; Theol. Revue 1913, Sp. 165), daß er Proselyt gewesen sei, scheint mir auf schwachen Füßen zu stehen. Als neuesten Bewerber hat der Spürsinn Morins den nachmaligen Bischof Euagrius von Antiochien auf den Plan gestellt (Rev. Bénéd. 1914, p. 1—34). Nun steht der Annahme, daß dieser der so emsig gesuchte „große Unbekannte" sei, die von uns nachgewiesene ausgedehnte C.-Benützung nicht unbedingt im Wege. Denn ein Morgenländer, der zehn Jahre in Oberitalien zubrachte und dort so gut Lateinisch lernte, daß er im stande war, die uns erhaltene lateinische Übersetzung der „vita Antonii" des hl. Athanasius (bei Migne, PG. 26, 835—976) anzufertigen, konnte sich auch in die Werke C.s hineinlesen. Aber eine Schrift aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen, ist immerhin etwas anderes, als die QQ. und die Kommentare des A. zu schreiben. Die sprachlichen Übereinstimmungen, die Morin hervorgehoben hat, genügen nicht zum Erweise desselben Verfassers. Die Verbindung gleichbedeutender Wörter, wie „novus et inauditus", „fons et origo", „caput et origo", „gemitus ac lamentatio", „vagos incertosque discursus" u. ä. war damals ziemlich verbreitet, und Euagrius konnte sie oft genug in lateinischen Predigten hören. Zum Teil wurden sie durch C. eingebürgert. So kommt das „novus" und „inauditus" de laps. c. 7 (241, 19), und es wechselt gerne mit „novus et repentinus" oder „novus et inopinatus" und anderen Verbindungen (s. Internat.-kirchl. Ztschr. 1924, S. 160, Anm. 1); „caput et origo" ist bei C. Lieblingsverbindung (s. oben zu Q. 111, 1), zu „fons et origo" vgl. auch Lactant., div. inst. IV, 5, 9 (286, 1 Brandt-Laubmann), Pacian ad Sympr. ep. 1, 1 (PL. 13, 1052); „gemitus ac lamentatio" u. ä. bei C. wieder häufig. Auch die anderen von Morin angeführten Wörter sind zum Teil von C., zum Teil schon von Tertullian in die Sprache der Kirche eingeführt worden. Von einer „aula regalis" aber wurde sicher in christlichen wie in heidnischen Kreisen gesprochen (z. B. von C. ad

5. Das Nachleben und Nachwirken Cyprians im einzelnen ist viel stärker und mannigfaltiger, als man bisher beobachtet hat. Die Schrift von K. Goetz (Gesch. d. cypr. Lit. bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften, 1891) ist in dieser Hinsicht eine brauchbare Vorarbeit, die aber zu Erweiterungen und Ergänzungen reichlich Raum läßt. In meinen CU. habe ich auf Berührungen mit C.

Donat. c. 13. 14, 13). Zu „curricula" vgl. C. ep. 37, 1 (577, 2). Das „convenit" ist eine aus der Sprache der Stoa stammende ῥῆσις (vgl. CU., S. 325). Am auffallendsten ist immer noch das „ipsi etiam quae urbium caput est Romae" in der Übersetzung des Euagrius, wo es im Griechischen nur εἰς τὴν Ῥώμην heißt, verglichen mit Q. 101, 4 (195, 10) „urbis Romae, quae caput esse videtur omnium civitatum". Allein auch derartige Verherrlichungen Roms hat Euagrius während seines Aufenthaltes in Italien sicher oft genug zu hören bekommen. Die QQ. und die Erklärung der Paulusbriefe verraten m. E. nicht einen Morgenländer, der sich im Abendland eingelebt hatte, sondern einen Abendländer, der auch im Morgenland gewesen war, und Morin ist es nicht gelungen, die aus diesem Gesichtspunkt für seine Annahme sich ergebenden Schwierigkeiten zu beheben (vgl. auch Bardy a. a. O., Sp. 236). Auf einen Unterschied zwischen A. und Euagrius hat Souter in einer, übrigens halb zustimmenden Besprechung der neuesten Aufstellung Morins (im „Expositor" 1914, S. 224—232) aufmerksam gemacht: der A. schenkt weder in der Paulinenerklärung, noch in den QQ. dem Mönchtum auch nur die geringste Beachtung, und Euagrius übersetzt die „vita Antonii"! Eine andere Schwierigkeit möchte ich selbst zum Schluß dieser etwas lang gewordenen Anmerkung noch vortragen. Hieronymus sagt de vir. ill. c. 125 von Euagrius, dieser habe ihm „diversarum ὑποθέσεων tractatus" vorgelesen, die er noch nicht veröffentlicht habe. Mit dem griechischen Wort deutet er wohl an, daß diese Abhandlungen griechisch geschrieben waren und den Titel ὑποθέσεις trugen (vgl. andere Kapitel mit griechischen Angaben). Sonst hätte er es wohl eigens hervorgehoben, daß dieser Morgenländer lateinisch geschrieben habe. Wenn er fortfährt „vitam quoque beati Antonii de graeco Athanasii in nostrum sermonem transtulit", so bezieht sich das „quoque" wohl nicht auf „nostrum sermonem", sondern will nur sagen, daß Euagrius nicht bloß die noch nicht veröffentlichten Traktate verfaßt, sondern auch eine Übersetzung der „vita Antonii" angefertigt habe. Zudem: ein Stück wie Q. 120 ist doch offenkundig Predigt oder Predigtentwurf eines Bischofs (p. 301, 14), und auch bei anderen, wie Q. 116, 118, 119, 121, ist dies wahrscheinlich. Es ist aber nicht anzunehmen, daß Euagrius als (eustathianischer) Bischof von Antiochien seine Gemeinde mit lateinischen Ansprachen überrascht habe. Und ein im Reden schwacher oder überlasteter Bischof Italiens wird nicht gerade einen sich dort aufhaltenden Morgenländer um Predigtentwürfe angegangen haben (so Morin früher bezüglich „Isaaks", Rev. d'hist. et de litt. relig. IV, 1899, S. 118 f.). Morins „neue Lösung" ist also keineswegs so gesichert, wie er selber glaubt. Ich halte sie geradezu für verfehlt.

bei Viktorin von Pettau, bei Ambrosius und bei Ruricius von Limoges hingewiesen (S. 296, Anm. 2. 473f. 482f.)[1]. Die Nichterwähnung C.s bei aller Benützung teilt mit Ambrosius der Ambrosiaster. Dieser weist zwar zu Röm. 5, 14 (434 D) wegen des Bibeltextes neben Tertullian und Viktorin (von Pettau) auch auf C. hin, in den QQ. aber nennt er ihn nie, hatte dazu allerdings auch nicht ebenso Anlaß, wie in Q. 44, 14 (79, 24) zur Erwähnung Tertullians (adv. Jud. c. 8) wegen der Berechnung der 70 danielischen Jahreswochen.

Anhang

Cyprian bei Pelagius

Die Benützung C.s durch den A. tritt noch mehr ins Licht, wenn wir sie mit der im Kommentar des Pelagius zu den Paulinischen Briefen vergleichen, den uns soeben Souter in vortrefflicher Ausgabe vorlegt (Cambridge 1926), nachdem er 1922 einen Einleitungsband vorausgeschickt hat. Zwar kennt auch Pelagius C., aber die Berührungen sind bei ihm weder so häufig, noch so stark wie beim A.

Zu Röm. 2, 21 (25, 4 Souter): qui habes formam scientiae et veritatis in lege, quare nec ipse sequeris nec alios sequi pessimo exemplo permittis? Das erinnert an ad Demetr. c. 12 (359, 25): deum nec colis (vorher: quod ipse tu deum non colis) nec coli omnino permittis.

Zu 5, 3f. (43, 1): ibi vero incorruptibilibus corruptibilia et aeternis caduca mutantur. Vgl. dazu die oben zu A. Röm. 8, 18 angeführten Stellen, namentlich de mort. c. 2 (298, 11): ... caducis aeterna succedunt.

Zu 5, 6 (43, 21): ut ... an tam benefico et sancto aliquit praeponendum sit videremus, cum ille nobis impiis nec vitam suam praeprosuerit nec necessariam nobis denegaverit mortem. Vgl. ad Fort. praef. c. 5 nr. VI (320, 6): quod ... nihil Christo praeponere debeamus, quia nec ille quicquam nobis praeposuerit et ille

1) Eine weitere Berührung bei Ambrosius möchte ich hier nachtragen. In ps. 118 expos. XII, 39 (Migne, PL. 15, 1574f.) schreibt Ambrosius, indem er darlegt, von wieviel Herren ein Weltkind abhängig ist: „venit libido et dicit: meus es, quia ea quae sunt corporis concupiscis. venit avaritia et dicit ... venit luxuria et dicit ... veniunt omnia vitia etc. Wohl eine Nachwirkung der oben A. zu Röm. 8, 23 angezogenen Stelle aus de mort. c. 4 (299, 16), bzw. von ad Donat. c. 3 (5, 18): „tenacibus semper inlecebris necesse est, ut solebat, vinoentia invitet, inflet superbia, iracundia inflammet ... libido praecipitet."



propter nos mala bonis praetulerit ... mortem immortalitati. Siehe zu A. Röm. 8, 38f.

Zu 7, 8 (56, 23): occasionem amplectitur, wie ep. 58, 3 (659, 9): amplectamur occasionem.

Zu 8, 15 (64, 16): qui vocat patrem, filium se esse profitetur: debet ergo patri in moribus similis inveniri, und zu Phil. 2, 15 (401, 1): considerate enim cuius filii utique sitis (al.: considerare debetis enim cuius filii sitis), qui, cum in omnibus purus ac sanctus sit, filios non potest habere degeneres. Vgl. de dom. or. c. 11 (274, 10): meminisse ... debemus, quia quando patrem deum dicimus, quasi filii dei agere debemus ... nec sit degener actus noster ab spiritu, de bono pat. c. 3 (399, 2): filios non decet esse degeneres.

Zu 8, 18 (65, 8): quitquit enim passus fuerit a morte (sc. homo) plus non est quam etiam pro peccatis suis antea merebatur. Siehe oben zu Q. 15.

Zu 8, 24 (67, 5): nulla ergo spes in rebus visibilibus est christianis: non enim nobis praesentia promissa sunt, sed futura. Vgl. de mort. c. 8 (301, 8): quasi ad hoc crediderit christianus, ut ... saeculo feliciter perfruatur et non ... ad futuram laetitiam reservetur, ad Demetr. c. 18 (364, 1): quibus fiducia est futurorum bonorum. Siehe zu Q. 115, 50.

Zu 8, 37 (71, 8): cum leve sit pro se pati quod pro aliis prior dominus pati dignatus est. Vgl. ad Fort. c. 5 (326, 11): ut nulla sit homini excusatio pro se non patienti, cum passus sit ille pro nobis, ep. 58, 6 (668, 1): cum passus sit prior dominus. Siehe CU., S. 345f.

Zu 11, 29 (92, 11): illi (die Juden) sine adflictione paenitentiae, si crediderint salvabuntur. Siehe oben zu Q. 102, 9.

Zu 11, 32 (92, 19): non vi inclusit, sed ratione conclusit. Siehe zu Q. 2, 3.

Zu 12, 6 (96, 7): donum non ex nostro sed ex donantis pendet arbitrio. Siehe oben zu A. Röm. 9, 16.

(96, 13): unusquisque enim tantum accipit quantum credit. Siehe oben zu A. Röm. 4, 23ff.

Zu 13, 4 (102, 9): sacerdotes gladium spiritalem portant etc. Vgl. ep. 4, 4 (477, 2): spiritali gladio superbi et contumaces necantur.

Zu 16, 20 (125, 9): liberi ac soluti, wie de dom. or. c. 20 (282, 13): solutus ac liber, ep. 39, 2 (582, 17) u. ö.

Zu 1 Kor. 4, 5 (147, 4): ille vere laudabilis est qui dei testimonio laudatur. Siehe oben zu Q. 46, 2.

Zu 6, 18 (157, 22): „fugite fornicationem" cuius crimen videtur esse gravissimum. Siehe zu Q. 58, 1 des Appendix.

Zu 7, 1 (159, 21): sed obicere amatores luxuriae solent: „ut quid ergo prima dei benedictio crescere et multiplicari concessit?" ut terra scilicet repleretur, qua iam impleta debemus ab incontinentia temperare. Vgl. de hab. virg. c. 23 (203, 21): prima sententia

crescere et multiplicari praecepit, secunda et continentiam suasit. dum adhuc rudis mundus et inanis est, copiam fecunditate generantes propagamur et crescimus ad humani generis augmentum: cum iam refertus est orbis et mundus inpletus, qui capere continentiam possunt spadonum more viventes castrantur ad regnum. Ein Vergleich mit Tert., de exh. cast. c. 6 (I, 746) und de monog. c. 7 (I, 771) zeigt, daß Pelagius hier mehr von C. beeinflußt ist als von Tertullian.

Zu 7, 9 (162, 23): „melius est enim nubere quam uri“: malo fornicationis est melius, quod igne punitur. Vgl. ep. 4, 2 (474, 18): melius nubant quam in ignem delictis suis cadant. Der A. dagegen erklärt das uri: desideriis agi vel vinci. Beide Erklärungen finden sich schon, mit Bevorzugung der ersten, bei Tertullian: ad uxor. I, 3 (I, 672), de exh. cast. c. 3 (I. 742), de monog. c. 3 (I, 764), c. 13 (I, 756), de pud. 1, 15 f. (20, 14), 16, 16, (53, 2 Pr.).

Zu 10, 1 (180, 11): ne quis confidens in eo solo quod baptizatus est, aut in esca spiritali vel potu, putet sibi deum parcere, si peccaverit, tale patrum proponit exemplum, quo ostendat tunc ista merito profutura, si praecepta serventur. Vgl. Testim. III, 26: parum esse baptizari et eucharistiam accipere, nisi quis factis et opere proficiat, III, 27: baptizatum quoque gratiam perdere ... nisi innocentiam servet, und oben zu Q. 126, 6 und App. Q. 66.

Zu 10, 3 (180, 18): Manna figura corporis Christi fuit, und zu 2 Kor. 8, 15 (277, 10): am Manna zeige sich, quae deus dat omnibus aequalia esse debere. Vgl. ep. 69, 14 (763, 14): cum de caelo manna deflueret et futurorum praefiguratione alimentum panis caelestis et cibum Christi venientis ostenderet ... gomor singulis aequaliter colligebatur: unde apparebat Christi indulgentiam et caelestem gratiam postmodum pecuturam aequaliter omnibus dividi. Siehe oben zu Q. 95, 3.

Zu 2 Kor. 2, 7 (240, 12): ne forte per desperationem indulgentiae absorbeatur gurgite vitiorum et a diabolo persuasus ad infidelitatis et blasphemiae (= Häresie) maiora praecipitia deducatur, zu 2 Thess. 3, 15 (450, 5): aeger curandus est, non necandus, ne in apostasiam inquietudo vertatur. Vgl. ep. 55, 15 (634, 9): quorum si paenitentiam respuamus ... in haeresim vel schisma diabolo invitante rapiuntur, 55, 17 (636, 1): si quis desperatione deficiat, si ... ad gentiles se vias et saecularia opera convertat etc.

Zu 2, 11 (241, 10): similiter circumvenit per nimiam duritiam, ut peccatores pereant desperando, quomodo in nimia remissione minime corrigendo ... contra Novatum (= Novatianum) ... ostenditur a diabolo circumventus paenitentiam denegare, cuius ista versutia est, ut sub specie iustitiae fallat incautos, zu 11, 14 (294, 1): decipiat ac fallat incautos. Vgl. ep. 55, 28 (646, 16, gegen Novatian): quis non statim pereat, quis non ipsa desperatione deficiat? 55, 6 (627, 19):

ut nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, ne plus desperatione deficerent ... nec tamen rursus censura evangelica solveretur, ut ad communicationem temere prosilirent, de unit. c. 1 (210, 1): ea est eius (sc. diaboli) semper astutia, ea est circumveniendi hominis caeca et latebrosa fallacia, ad Fort. praef. c. 2 (318, 3): fallit incautum, decipit inperitum.

Zu 3, 6 (246, 12): ille vere spiritalis est intellectus qui non veri similibus [coloribus] pulchrum mendacium pingit. Vgl. de unit. c. 3 (212, 2): veri similia mentiuntur. Siehe zu Q. 84, 3 und zu A. Eph. 4, 14.

Zu 4, 2 (250, 10): per adulationem excusantes peccata, zu Gal. 4, 16 (327, 1): sicut per adulationem perniciosae amicitiae conquiruntur. Vgl. Testim. III, 115: adulationem perniciosam esse, de laps. c. 14 (247, 11, mit einer Stelle aus Testim. III, 115): qui peccantem blandimentis adulantibus palpat, und ep. 34, 2 (569, 16, mit derselben Schriftstelle): dum blanditiis et palpatione perniciosa salutaris veritas impeditur.

Zu 6, 2 (263, 7): modo solum possumus invenire salutem, quia iuxta prophetae testimonium in inferno nemo confitebitur (Ps. 6, 6. Jes. 38, 18). Vgl. ad Demetr. c. 25 (370, 5): hic vita aut amittitur aut tenetur, hic saluti aeternae cultu dei et fructu fidei providetur, ep. 55, 29 (647, 12): quia apud inferos confessio non est, Testim. III, 114 (Ps. 6, 6). Siehe oben zu A. Mt., 6 Z. 21.

12, 8 (299, 4): hinc intellegimus etiam sanctos ignoranter nonnumquam aliqua inimpetrabilia postulasse. Vgl. de laps. c. 18 (250, 19): ante est ut sciamus illos (sc. die Märtyrer) de domino impetrasse quod postulant, c. 19 (251, 4): ille amicus dei (sc. Moses) ... quod petit impetrare non potuit.

Zu Gal. 6, 18 (343, 7): circumcisio carnalis und spiritalis. Siehe oben zu Q. 29.

Zu Eph. 4, 14 (366, 5): quod multi quoddam erroris sui remedium putent, si multos secum traxerint ad errorem, zu 5, 7 (374, 11): si in peccatis ... participes fueritis, eritis et in poena consortes. Siehe oben zu Q. 2, 4.

Zu 5, 6 (374, 8): si Sodomitis pepercit et his qui in diluvio perierunt, parcet et vobis. Zu dieser Wendung siehe oben zu Q. 23, 1.

Zu 5, 27 (438, 1): adiurare permittitur, non iurare. Siehe oben zu Q. 47 des Appendix, ebenso Pelagius bei Augustin ep. 157, 40 (487, 6 Goldbacher, CSEL. 44, 1904).

Erwähnt seien noch Wendungen wie: caput et causa (zu Röm. 1, 32. 18, 24, siehe oben zu Q. 111, 1), sibi blandiri de (zu Röm. 2, 3f. 19, 22, zu 2, 11. 22, 17, vgl. oben zu Q. 97, 9), cumulare delicta (zu Röm. 4, 15. 39, 3, vgl. oben), vicem reddere (zu Röm. 12, 17. 99, 18 u. ö., vgl. zu Q. 69, 4 und Souter im Einleitungsband S. 111), post Christi fidem (zu Röm. 14, 14. 109, 20, siehe zu Q. 94, 1), fomenta praestare (zu 1 Kor.

11, 4. 187, 21, vgl. zu Q. 102, 20), amputare (zu Phil. 3, 3. 405, 6, vgl. oben), discurrere (zu 1 Thess. 4, 11. 431, 13, vgl. zu A. Eph. 4, 14).

Wenn Pelagius häufig die Freiheit des Willens betont und Glauben oder Nichtglauben lediglich von der Entscheidung des Menschen abhängig macht (p. 51, 20. 69, 7 und 18. 400, 5. 453, 2 u. ö.), so hat er hierin am A. und an C. Vorgänger (siehe oben zu Q. 1, 2). Wenn er aber auch behauptet, daß der Mensch kraft seiner natürlichen Beschaffenheit sündlos sein könne (zu Röm. 8, 3. 61, 19, zu Phil. 4, 21. 416, 7), so betonen A. und C., daß volle Sündlosigkeit keinem Menschen möglich sei (siehe oben zu Q. 30).

Souter weist in seinem Einführungsband S. 174—200 als Quellen des Pelagius nach: Ambrosiaster, Hieronymus, Augustin, Origenes-Rufin, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia. Ich glaube gezeigt zu haben, daß in diese Liste auch Cyprian aufzunehmen ist. Pelagius stellte ja auch Schriftstellen unter gewissen Leitsätzen zusammen und nahm dabei ausdrücklich auf die Testimonien Cyprians Bezug (August., contra duas epist. Pelag. IV, 8, 21. 543, 5 Urba-Zycha. CSEL. 60, 1913).

Wolfgang Stein aus Zwickau, Hofprediger in Weimar und Superintendent in Weißenfels

Von Otto Clemen, Zwickau

Wolfgang Stein ist aus der Reihe der Zwickauer Stadtkinder, die in der Reformationsgeschichte eine Rolle gespielt haben, derjenige, der am häufigsten und engsten mit Luther und Melanchthon in Berührung gekommen ist.

Bei seinem ersten Auftreten im Zwickauer Ratsprotokoll erscheint er als „Wolfgang Neubeck oder Stein“. Sein Vater begegnet als „Lorenz zum Neupegk“ im Amtsbüchlein 1513/14 unter „Bäckerbußen“. Nachdem er die Zwickauer Lateinschule absolviert hatte, wurde er als Wolffgangus Steyn Zuickavius im Wintersemester 1504/5 in Erfurt immatrikuliert[1] und im Wintersemester 1506/7 daselbst baccalaureus artium[2]. 1508 erscheint er als Propst der Zisterzienserinnen in Eisenberg[3]. Im

1) Weißenborn, Akten der Erfurter Universität 2, S. 238, 31.

2) Abschrift der Baccalaureusverzeichnisse der Erfurter Universität von Weißenborn auf dem Erfurter Ratsarchiv f. 74b (Enders, Luthers Briefwechsel 17, S. 164[1]).

3) Mitteilungen der Geschichts- und altertumsforschenden Gesellschaft des Osterlandes 2, S. 288.

Wintersemester 1513/14 wurde er als baccalarius Wulfgangus Steyn in Erfurt 'iterum' intituliert [1]. 1516 erlangte er ein Vikariat an der Michaeliskirche in Erfurt [2]. Am 5. Oktober 1517 beschloß der Zwickauer Rat, „auf die große Fürbitte, die für ihn geschehen", ihm den Predigtstuhl zu St. Katharinen zunächst versuchsweise bis Walpurgis nächsten Jahres zu befehlen; bewährte er sich, wollte man ihm den Predigtstuhl sodann weiter ansagen, andernfalls einen andern Prediger bestellen; am 17. Oktober wurde er „angenommen"; doch fügt der Zwickauer Chronist Peter Schumann, dem wir diese Nachrichten verdanken, gleich hinzu: „Der war nicht lange Prediger allhier, sondern wurde gegen Weimar voziert und allda Propst" [3]. „Propst" ist wohl ein Irrtum des Chronisten, er meint: Hofprediger Herzog Johanns. Noch am 7. August 1518 und am 3. Januar 1519 ist Stein als Prediger zu St. Katharinen in Zwickau nachweisbar. Am ersteren Tage ließ er sich von seinem Bruder Peter bevollmächtigen, das Haus am oberen Steinweg an der Ecke, das sie beide von den Eltern ererbt hatten, zu verkaufen. An dem anderen Tage verkaufte er das Haus für sich und in Anwaltschaft seines Bruders.

Anfang Juli 1522 [4] starb Georg Petz (Paetus) aus Forchheim, gewöhnlich Forchemius (Vorchemius) genannt, seit etwa einem Jahre [5] evangelischer Pfarrer bei St. Michael in Erfurt, eines plötzlichen Todes. Gleich tauchte das Gerücht auf und behauptete sich auch längere Zeit, er sei von altgläubigen Gegnern vergiftet worden; nach glaubwürdigerer Lesart ward er vom Schlage getroffen [6]. Die Erfurter wählten Stein zu dessen Nachfolger, und Luther „erlangte" von ihm, daß er die Pfarre interimistisch nominell übernahm [7]. Luther stellte ihm dabei das Zeugnis aus: 'Bonus vir est, promptus erit servire, cedere, et servare pro voluntate vocantis per nos Dei.'

Ende Oktober 1522 berichtete Melanchthon Spalatin von der Reise, die er, Luther begleitend, nach Weimar und Erfurt unternommen hatte.

---

1) Weißenborn 2, S. 283, 20.

2) Würdtwein, De archidiaconatu b. M. V. Erff. (1790), S. 149.

3) Mitteilungen des Zwickauer Altertumsvereins 6, S. 17.

4) Dieses Datum ergibt sich aus folgendem: Am Feste Petri und Pauli (29. Juni) 1522 hatte Usingen, seit Anfang 1522 Domprediger in Erfurt, in der Benediktinerkirche auf dem Petersberge eine Predigt über die katholische Kirche und den päpstlichen Primat gehalten. Gleich am anderen Tage (mox altera die) polemisierte Forchheim gegen sie von seiner Kanzel aus. Wenige Tage später (paucos post dies) starb er. Nik. Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, 1893, S. 49.

5) Eoban an Georg Sturz, Erfurt 29. Juli 1521: 'Vorchemius Episcopus factus est apud Divum Michaelem' (Eobani Hessi et amicorum epistolarum familiarium libri XII ed. Draconites, Marpurgi 1543, S. 82).

6) Luther an Joh. Lang, Wittenberg 16. Juli: 'Si veneficiis interemptus est, ... (Enders 3, S. 434). — Eoban an Draco, Erfurt [Frühjahr] 1523: 'Quod ad veneni suspicionem attinet, quidam pertinaciter asserunt; maior pars apoplexia confirmavit interiisse' (Epp. fam., S. 88).

7) Luther an Lang: 'Impetravi a Magistro Wolfgango, ut a vobis electus parochiam eam in nomen suum accipiat, donec melius ordinare possitis.'

Er beginnt diesen Bericht folgendermaßen: ‚Wulfgangus, Illust. Ducis Saxoniae Johannis concionator, is, qui nuper paroeciae ad S. Michaelem Herphurdiae praefectus est, pepulit Martinum, ut una Wimariam iret' [1]. Berücksichtigt man im folgenden: ‚Extractus sum una et ego, velut Socratica Martini umbra', dann kann man: ‚pepulit Martinum, ut una Wimariam iret' nur übersetzen: „Stein veranlaßte Luther, mit ihm nach Weimar zu gehen", nicht etwa, wie man nach der Einleitung zu dem Bericht, wonach Erfurt das eigentliche Reiseziel Luthers war, geneigt sein könnte: „Weimar mitzunehmen". Dann ergibt sich, daß Stein Mitte Oktober in Wittenberg war. Wahrscheinlich weilte er auch am 16. Juli dort, als Luther jenen Brief an Lang schrieb; das „Impetravi" versteht man am besten von mündlicher Überredung. Vielleicht hat sich Stein damals auch in Wittenberg den Magistergrad geholt. Ob er am 20. Oktober mit den Wittenbergern von Weimar nach Erfurt gereist ist, ist unsicher; die Erfurter Pfarrstelle hat er sicher nicht angetreten.

Meine Annahme, daß Stein in dem Zeitraum Mitte Juli bis Mitte Oktober 1522 in Wittenberg war, erfährt eine vollgültige Bestätigung durch Luthers Brief an den „fürstlich sächsischen Direktor" Joh. Riedesel zu Weimar vom 29. Juli [2]. Luther schreibt: „M. Wolfgangus, itzt bei uns", habe ihm gegenüber die Befürchtung geäußert, Herzog Johann möchte es ihm verdenken, daß er die Wahl der Erfurter angenommen habe. Die guten Leute zu Erfurt hätten ihn aber nur gewählt, um Aufruhr und Verlust zuvorzukommen und das Evangelium zu fördern, daß nicht ein Wolf ihnen aufgedrängt würde; die Wahl sei so gemeint, „daß er's nur annehme und Pfarrers Namen habe und doch daneben sein und schaffen mag, wo er will, bis Gott die Sache anders schicke"; Stein habe sich außer stande gesehen, „solchen Dienst christlicher schuldiger Liebe abzuschlagen"; er, Luther, habe ihm auch zur Annahme der Wahl geraten; Riedesel solle die Sache in dieser Beleuchtung seinem Herrn darstellen und dessen Ungnade abwenden.

Bald darauf wurde Stein in einen Streit mit den Weimarer Franziskanern verwickelt, die an dem Opfercharakter der Messe festhielten, während Stein die Schriftwidrigkeit des Meßopfers bewies. Eine Disputation zwischen den beiden Parteien verlief, wie das das Normale war, resultatlos. Herzog Johann verfügte, daß der Streit schriftlich ausgetragen werde, daß aber nichts darüber in die Öffentlichkeit dringen sollte. Trotzdem rühmten sich die Barfüßer laut, daß sie Stein „ihn iren geschriefften vnd disputiren gantz gestilt vnd beschlossen", d. h. daß sie ihm den Mund gestopft hätten. Stein wurde also in ähnlicher Weise wie seinerzeit Luther durch Eck provoziert. Da beschloß er, die Eingabe der Franziskaner und seine Entgegnung an die Öffentlichkeit

1) Corpus Reformatorum 1, S. 578.
2) de Wette, Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken 2, S. 237 f. Vgl. auch Joh. Becker, Kurfürst Johann von Sachsen und seine Beziehungen zu Luther, 1. Teil, 1890, S. 13 f.

zu bringen. Er schickte die beiden Manuskripte seinem Freunde Jakob Strauß in Eisenach zu, und dieser ließ sie mit einer Vorrede an Stein vom 20. Januar 1523 bei Matthäus Maler in Erfurt drucken[1]. In der Vorrede entschuldigt er sich wegen der eigenmächtigen Drucklegung: „Ich hab's wider deinen Willen, aber nach Gottes Willen, dem weder ich noch du widerstreben sollen, dem Drucker befohlen, damit die elenden Sophisten in ihrer eigenen Hoffart baß ersaufen und Christenleut von ihrer Verführung durch Christum Jesum geledigет werden." Wir haben aber den bestimmten Eindruck, daß Strauß damit nur einen Wunsch Steins erfüllte, der seine Streitschrift auf diese Weise, ohne offen dem herzoglichen Gebot zuwider zu handeln, in die Öffentlichkeit lancieren wollte.

Wieder wird meine Auffassung durch einen Lutherbrief bestätigt. Stein hatte Luther die Streitschrift der Weimarer Franziskaner zugeschickt. Dieser antwortete ihm am 11. Dezember 1522[2], er habe sein Lebtag nichts Dümmeres und Unvernünftigeres zu Gesicht bekommen ‚quam has minoriticissimas ineptias', die eigentlich einer Widerlegung nicht gewürdigt zu werden brauchten; trotzdem schickte er Stein Material zu einer confutatio. Stein hat es nicht verwertet; er hatte seine Gegenschrift wohl auch schon fertig. Er legte sie gleichfalls Luther vor. Dieser replizierte am 20. Dezember[3]: ‚Mihi non displicet, mi Ulpiane (so nennt er Stein, weil dieser außer der Bibel häufig das kanonische Recht zitiert), tua rhapsodia, quamquam non sit opus edi eam; non tamen prohibemus, si edere volueris.' Aus dieser Stelle ergibt sich klar, daß Stein seine Schrift veröffentlichen wollte. Es wirft kein gutes Licht auf seinen Charakter, daß er so hinten herum seinem Ziele zustrebte.

Noch unerfreulicher ist es, daß der Hofprediger im August 1523 in Weimar mit einer alten, reichen Vettel sich verlobte und am 1. September verheiratete. ‚Plettnerynnam, grandi natu mulierem, sed opulentam' nennt Spalatin sie in seinen Annalen[4], und Luther schrieb Spalatin am 19. September[5], es sei eine Schande für das Evangelium, so den Mammon zu suchen und Nachkommenschaft zu verachten.

1) Ob, dz aller hochwirdigeste Sacra- // ment, des leibs vnnd blutes, vnsers // heilmachers Christi, anders benenhet // moge werden dan eyn getrew Testa // ment, besthettet, mit dem bluet // vergiessen, vnd sterben Christi. Eine // newe Disputacion, geschrifft // lich gehalten Zwiessch // en den Barfuessern // Zw Weimmar, // vñ Magister // Wolffgang Steyn, deß // Durchlauchten hochgebornen // Furstenn hertzogenn Hanßenn // Zw Sachsszenn. etc. Prediger // 20 Bl. 4°. 20 weiß. Panzer, Annalen Nr. 1994. Zwickauer Ratsschulbibl. 16. 11. 7,10. Die zuerst abgedruckte Eingabe der Franziskaner ist identisch mit der Schrift, die Enders 4, S. 33[1] nach Cyprian, Urkunden zur Reformationsgeschichte II, S. 240, und Walch XVIII, S. 1749 zitiert. Vgl. auch noch G. L. Schmidt, Justus Menius 1, 1867, S. 107f. und Arper in: Aus Weimars kirchlicher Vergangenheit, 1900, S. 17ff.

2) Enders 4, S. 29. 3) Ebd. S. 45. 4) ap. Menck. 2, S. 629.

5) Enders 4, S. 233. — Am 7. September läßt Spalatin, am 19. Joh. Lang durch Veit Warbeck ihm zur Hochzeit gratulieren (A.f.Rg. 1, S. 200f.).

Das Traurigste aber ist es, wie wenige Jahre darauf diese Ehe in die Brüche ging: ‚Inter caetera audio', schrieb Melanchthon am 18. April 1526 an Agricola[1]: „‚Wolfgannum Vinariensem dimittere uxorem; sed dicunt morbum Gallicum caussari. O quos dabit sermones ea res malevolis!'

Hatte sich Stein durch seine Heirat erst Luthers Unwillen zugezogen, so war dieser doch bald besänftigt, so daß er am 14. Januar, 9. März, 10. September und 11. Oktober 1524 ihm Grüße an seine Gattin auftrug[2]. Noch schneller verzieh ihm Luther eine Entgleisung auf einem anderen Gebiete. Angesteckt von den schwärmerischen Ideen seines Eisenacher Freundes Jakob Strauß, hatte Stein die Behauptung aufgestellt, daß die kaiserlichen Gesetze als von Heiden, und die kirchlichen als von den antichristlichen Päpsten herstammend, abgeschafft und dafür das mosaische Gesetz wieder eingeführt werden müßte. Seine Argumentationen machten auf Herzog Johann großen Eindruck. Der Kurprinz Johann Friedrich und der Kanzler Brück, die den gesunden Menschenverstand vertraten, hatten einen schweren Stand bei dem alten Herrn; er hielt sie für „Widersteher göttlichs Worts". Der Prinz rief schließlich durch Veit Warbeck die Entscheidung Luthers an, der am 18. Juni 1524 im Sinne des Kurprinzen und des Kanzlers antwortete[3]: auch die evangelischen Christen seien verpflichtet, die kaiserlichen Gesetze zu halten, „denn die Liebe zwingt uns, daß wir uns denen eben machen, bei denen wir sind, weil (= solange) es ohne Gefahr des Glaubens geschehen kann". Voller Freude und Dank antwortete ihm der Prinz am 24. Juni[4]: er hoffe, nun seinen Vater von seinem Irrtum abbringen zu können; Stein habe er vorläufig von Luthers Schreiben keine Mitteilung gemacht; er erwarte, daß dieser selbst in Kürze nach Wittenberg reisen werde, „auf daß er die Hörner des Mosischen Gerichts halben weidlich bei euch ablaufe"[5]. Daß eine Entfremdung zwischen Luther und Stein nicht eingetreten ist, geht daraus hervor, daß der Reformator ihn am 31. August von Weimar mit auf die Reise ins Saaletal, nach Jena, Kahla, Neustadt und Orlamünde nahm und sich von ihm bei seinem Vorgehen gegen Karlstadt und dessen Anhänger sekundieren ließ[6].

1) CR. 1, S. 796, verbessert nach der Matthäus Ratzeberger-Handschrift, Ztschr. f. d. historische Theologie 1872, S. 796.

2) Enders 4, S. 277. 303; 5, S. 34; 17, S. 164. Vgl. auch 11. Oktober: „Grüßt mir eur Costa" (Enders 5, S. 34).

3) Enders 4, S. 354.

4) Enders 4, S. 356 und dazu Albrecht in Beiträgen zur Reformationsgeschichte, Köstlin gewidmet, 1896, S. 6f.

5) Vgl. auch noch Georg Mentz, Johann Friedrich der Großmütige 1, 1908, S. 36.

6) Enders 5, S. 24. 33. WA. 15, S. 326. 328. 341. Mentz, S. 37. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt 2, 1905, S. 123ff. Bei Herzog Georg blieb gleichwohl der Eindruck haften, daß Stein mit Münzer, Pfeifer, Karlstadt, Strauß zusammengehöre: Fel. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 2, 1917, S. 433. — Das Colloquium Wolfgangi Steyn Cygnei cum Thoma Münzerio bei Kapp, Kleine Nachlese einiger zur Reformationsgeschichte nützlicher Urkunden 2, S. 556f. weiß ich nicht einzuordnen.

Am 17. August 1525 führte Stein durch eine Predigt auf dem Schlosse, während gleichzeitig der Pfarrer Joh. Grau in der Stadtkirche predigte, die Reformation in Weimar ein[1]. Seitdem wirkte er, mit der Pfarre zu Grünstedt bei Weimar ausgestattet, von 1529 auch als Superattendent bezeichnet, öfters zu Visitationen in Thüringen und Sachsen herangezogen, in Weimar, blieb dort auch nach dem Tode des Kurfürsten Johann, bis ihn 1539 Kurfürst Johann Friedrich auf Bitten Herzog Heinrichs für dessen Fürstentum freigab[2]. Er wurde Superintendent in Weißenfels[3]. Daß seine Beziehungen zu Luther dauernd gut blieben, ersehen wir daraus, daß Luther und er am 20. Januar 1542 in Naumburg zusammentrafen. Stein erzählte dem Reformator, daß die Äbtissin des Klaraklosters in Weißenfels Margarete von Watzdorf Bedenken gegen das Abendmahl unter beiderlei Gestalt hege und sich darauf berufe, daß Luther selbst ursprünglich die Einführung des Laienkelchs von dem Beschlusse eines ökumenischen Konzils abhängig gemacht habe. Darauf gab Luther es Stein schriftlich, daß das Abendmahl sub utraque gewißlich recht sei, und daß es nunmehr nicht ohne Sünde sub una gebraucht werden möge; was er früher darüber mit Rücksicht auf die Schwachen geäußert habe, sei überholt[4].

Am 3. Oktober 1545 wurde nun aber Stein von Herzog Moritz seiner Superintendentur enthoben. Nach einem Berichte, den Stein selbst an demselben 9. Oktober, an dem er das Absetzungsdekret zugestellt erhielt, an Antonius Musa, Superintendenten in Merseburg und Mitglied des dortigen Konsistoriums, gesandt hat[5], kam das so: (Herzog Moritz von Sachsen hatte als Schutzherr des Stifts Merseburg nach dem Tode des Bischofs Sigismund von Lindenau am 4. Januar 1544 seinen Bruder Herzog August zum weltlichen Regenten des Bistums bestellt und ihm am 16. Mai den Fürsten Georg von Anhalt als coadiutor in spiritualibus beigegeben.) Fürst Georg ließ Stein den Befehl zugehen, den (am 23. August von ihm ordinierten) Mag. Wenzel Sturm[6] als Pfarrer in

1) Aus Weimars kirchlicher Vergangenheit, S. 35ff. Ztschr. d. Vereins f. Thüringische Gesch. und Altertumsk., NF. 13, S. 89f. A.f.Rg. 2, S. 186ff. Über Grau Enders 4, S. 6[7]; 14, S. 93[2].

2) Enders 17, S. 164[1]. Ztschr. des Vereins für Kirchengesch. der Provinz Sachsen 16, S. 6[2].

3) Franz Pehem, Amtschreiber in Altenburg, an Stephan Roth in Zwickau, 18. September 1539 (Mitteilungen der Geschichts- und altertumsforschenden Gesellschaft des Osterlandes 10, S. 319): „Magister wolfgang ſtein zw weymar Ewr Landßman soll gein weiſſenfelß zcihen.“ — Unter dem Superintendenten zu Weimar, der den Wiedertäufer Wolf auf der Leuchtenburg verhören sollte, ist nicht Stein zu verstehen (P. Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen 1526 bis 1584, 1913, S. 155. 539).

4) Enders 14, S. 164.

5) Handschriftlich im Zerbster Archiv.

6) Ztschr. des Vereins f. KG. d. Prov. Sachsen 16, S. 8[1]. G. Buchwald, Die Matrikel des Hochstifts Merseburg 1469—1558, 1926, S. 179.

Lissen bei Osterfeld inzuweisen[1]. Stein stellte diesen Befehl denen zu Lissen zu, daß sie den Magister aus Leipzig abholen möchten. Da aber fuhr der Schösser von Roßla dazwischen, der denen zu Osterfeld (O. war Lissen inkorporiert) auf Befehl des Kurfürsten Johann Friedrich (der die Kollatur zu haben glaubte, da die Pfarre Lissen in Lehnsverhältnis zu Kloster Reinhardsbrunn stehe) verbot, die Einweisung Sturms zuzulassen. Stein meldete das dem Fürsten Georg und übersandte ihm das Schreiben des Schössers, das Fürst Georg durch Dr. Ludwig Fachs an Herzog Moritz weitergab. Unterdessen hatte der Kurfürst über Stein, den er der Nichtachtung seines Patronatsrechts beschuldigte, das Urteil gesprochen, daß er aller seiner Benefizien und Besitzungen, die er im Kurfürstentum habe, beraubt sein sollte. Darüber heftig erschrocken, reiste Stein am 8. September nach Merseburg ins Konsistorium und beschwerte sich über die ihm widerfahrene Behandlung. Man riet ihm, selbst zum Kurfürsten zu reiten und sich zu verantworten[2]. Am 29. September erhielt Stein durch Musa und Fachs vonseiten des Fürsten Georg den erneuten Befehl, Sturm in Lissen einzuführen[3]. Wenn Stein dies jetzt direkt ablehnte, so hatte das gewiß seinen Grund darin, daß er hoffte, die Gnade des Kurfürsten wiederzuerlangen, und die Situation nicht ändern und weiter verwirren wollte. Er geriet aber aus der Scylla in die Charybdis. Am 9. Oktober erhielt er vom Herzog Moritz, wie schon erwähnt, ein Schreiben vom 3., das zwar ganz gnädig mit der Anrede „Würdiger, lieber, andächtiger" begann, dann aber mit dürren Worten seine Verabschiedung auf Weihnachten aussprach, weil er das Recht des Herzogs, die zu seinem Gebiete gehörige Pfarre Lissen zu besetzen, nicht habe anerkennen wollen. Als Musa diese ihm alsbald von Stein übermittelte Nachricht am 15. Oktober an Fürst Georg weitergab[4], ließ er einfließen, daß es ihn nicht wenig kränke, ‚quod emeriti ac grandaevi pastores tam facile debeant abici'. Und am 17. schrieb er[5], er habe Stein getröstet und ihm seine Hilfe versprochen; wenn Herzog Moritz und August besser unterrichtet wären, würden sie wohl anders verfügen. ‚Cedendum est aliquando principum indignationi. Est tamen vir bonus et valde diligens.' In der Tat muß man Stein, so unangenehm einiges in seinem Charakter und seiner Lebensführung berührt, in diesem Falle bedauern. Die Patronatsverhältnisse von Lissen-Osterfeld waren tatsächlich

1) Der Handel hat noch eine Vorgeschichte, vgl. das Schreiben des Kurfürsten Johann Friedrich an Luther und Melanchthon vom 9. Juni 1545 und die Antwort der beiden vom 13., Enders 16, S. 245 ff. Die Leute zu Lissen weigerten sich, den ihnen vom Kurfürsten verordneten Pfarrer „Ern Conradum Claudium", einen alten Ordensbruder und Schüler Luthers, anzunehmen, weil er eine zu schwache Stimme hätte. Darauf verfügte der Kurfürst am 18. Juni, daß der Pfarrer von Sulza, der sich zu diesem Tausch erboten, nach Lissen übersiedeln, Claudius aber an seine Stelle treten sollte. Das Arrangement kam nicht zustande, da nun der Streit um das Patronat ausbrach.

2) A. f. Rg. 9, S. 47.

3) Ebd. S. 53. 4) Ebd. S. 54. 5) Ebd. S. 56.

unklar, und Stein mußte sich, mochte er so oder so handeln, die Ungnade entweder des Kurfürsten oder des Herzogs zuziehen. Es scheint nun so, als ob Johann Friedrich aus der Verurteilung Steins durch Moritz den Eindruck gewonnen habe, daß dieser doch sein Interesse vertreten hätte. Stein durfte seinen Lebensabend in Weimar verbringen. Er hatte hier wohl sein gutes Auskommen und ein geräumiges Haus, denn vom Abend des 24. August 1546 bis zum 27. wohnten bei ihm die Superintendenten von Eisenach, Jena und Neustadt, die den Kahlaer Pfarrer Thomas Naogeorg wegen Erneuerung Karlstadtscher Schwärmerei verhören sollten. Stein nahm selbst nebst Amsdorf und Johann Grau an dem Verhöre teil[1]. Am 28. Juli 1548 unterschrieb er die Weimarer Erklärung gegen das Augsburger Interim[2]. Bald danach, jedenfalls vor 1553, ist er gestorben[3].

Balthasar Bekker, der Bekämpfer des Teufel- und Hexenglaubens

Von Lic. Dr. Wilhelm Reuning, Offenbach a. M.

Den Hexenwahn vernichtet zu haben ist zweifellos ein Verdienst der Aufklärungszeit. Der größte Anteil an diesem Verdienste gebührt Balthasar Bekker, der über das Thema zuerst in einer kurzen Schrift sich geäußert hat: „Engelsch verhaal van ontdeckte Tovery, Wederleyt door B. B., 1689", und dann es ausführlich behandelt in seinem Hauptwerk: „De Betoverde Weereld"[4]. Ja Bekker, der von 1634—1698 lebte, gebührt das Verdienst auch vor dem zeit-

1) Ebd. 16, S. 37.

2) Chr. Schlegel, Ausführlicher Bericht von dem Leben und Tod Caspari Aquilae, 1737, S. 409.

3) Schon P. Flemming ThStKr. 1913, S. 290, hat auf Grund von E. Herzog, Geschichte des Zwickauer Gymnasiums, 1869, S. 26, auf die beiden Urkunden im Zwickauer Ratsarchiv vom 24. Februar 1546 und 15. März 1553 aufmerksam gemacht. In der ersteren stiftet Stein testamentarisch eine Summe zur Errichtung eines gemeinen Tischs für arme Knaben, die zum Studio geschickt, in der andern vereinbart der Rat mit Steins Erben Umwandlung dieser Stiftung in zwei Stipendien für studierende Bürgerssöhne. Die erstere Urkunde ist auf Papier mit dem eingedrückten kleinen Stadtsekret und Steins Petschaft, die andere auf Pergament mit anhängendem Wachssiegel. Testamentsvollstrecker waren der Diakon Veit Weydener (1533 Pfarrer zu Frankenhausen bei Crimmitschau; Mitteilungen des Zwickauer Altertumsvereins 7, S. 82) und der oben erwähnte Altenburger Amtschreiber Franz Beheim.

4) Fortan abgekürzt: BW.

lich späteren Christian Thomasius[1]. Dieser sagt in den „Theses de crimine magiae“, daß Bekker, wenn nicht den Teufel selbst, so doch seine Macht und Wirkung auf die Menschen in Zweifel zog. Thomasius ist der Meinung, daß es einen Teufel gebe, „und daß derselbe gleichsam von außen / jedoch auf eine innerliche und unsichtbare Weise in den Gottlosen sein Werk treibe“. Er bestreitet aber, daß „Hexen und Zauberer gewisse Verträge mit dem Satan aufrichten sollten“. Würde er mit Bekker übereinstimmen, dann hätte er nicht nötig zu beweisen, daß es keine Satansbündnisse geben könnte, „sintemahl einer Sache die an sich selber nichts ist keine Eigenschaften und Verrichtungen beygelegt werden mögen“ (S. 588). Mag auch die Wirkung der Schrift des Thomasius augenfälliger sein, die Hauptbedeutung hat doch Bekker, der eine prinzipielle Untersuchung lieferte. Thomasius behandelte die Frage vom juristischen Gesichtspunkte aus und bestritt die Verträge der Hexen und Zauberer mit dem Satan. Bekker ging dem Teufels- und Geisterglauben überhaupt zu Leibe, womit er bei all seiner zeitgeschichtlichen Beschränktheit seiner Zeit vorauseilte. Die Menschen seiner Tage waren für seine Tat noch nicht reif[2]. Bekker war der Erste,

---

1) Als Vorläufer Bekkers, auf die er zum Teil auch in seiner „Betoverde Weereld“ Bezug nimmt, sind zu nennen: Joh. Franziscus de Ponzinibus (dieser hat bereits im Anfang des 16. Jhd. den Teufelsglauben in Zweifel gezogen); Johannes Weyer, De Veneficiis et Sagis, und sein Hauptwerk: De praestigiis daemonum et Incantantionibus ac Veneficiis (schon 1563); Cornelis Loos of Lossaeus, De vera ac falsa magia; der Engländer Reginald Scot of Scott; die Jesuiten Friedrich von Spee und Adam Tanner; Abraham Palingh, ein Leinenpresser in Harlem. Bekker sagt, daß es für die Gelehrten nicht viel Ehre sei, wenn dieser letztgenannte Mann mehr Einsicht habe als sie (BW. II 24,3). Auch der an der gleichen Stelle von Bekker erwähnte Anton von Dalen ist neben Joh. Matth. Meyfahrt und Anton Prätorius in diesem Zusammenhang zu nennen. Den Abschluß dieser Reihe bildet Christian Thomasius mit seinen „Theses de crimine magiae“ (1701). Dieser hat das Verdienst, den Glauben an die Wahrheit der durch die Folter erzwungenen Geständnisse erschüttert zu haben. Aber es ist, um Bekkers Bedeutung zu würdigen, der Hinweis auf BW. IV, 24 notwendig, wo schon Bekker die Unglaubwürdigkeit der durch die Folter erzwungenen Geständnisse nachweist und auf die denselben Gedanken bereits darlegende „cautio criminalis“ des deutschen Jesuiten Friedrich von Spee sich bezieht.

2) Nicht mit Unrecht sagt Bekker in der Vorrede zur BW: „De dank van sulken arbeid magh mij volgen als ik dood ben: mar bij mijn leven so verwacht ik des niet veel.“ Auch verdienen seine Worte in einem Briefe an seinen Vater

der den Mut hatte, öffentlich das ganze Gelichter von Teufeln und Hexen zu bekämpfen. Der schon erwähnte niederländische Arzt A. von Dalen hat den Teufelsspuk ganz heimlich und verborgen in Zweifel gezogen; ebenso Friedrich von Spee, der anonym eine „cautio criminalis“ schrieb oder eine „Behutsamkeit, so bey den Hexen Prozessen in Acht zu nehmen“. Er leugnet sehr vorsichtig Hexen und Zauberer nicht, sagt aber, es seien nicht alle Hingerichteten schuldig gewesen. Er leugnet auch den Teufel nicht. Man müsse eine solche Sache mit Vernunft und Verstand untersuchen (Thomasius, S. 586).

Daß die „Betoverde Weereld“ auch von den Zeitgenossen als fundamental umstürzend empfunden wurde, zeigt die riesige, schier unübersehbare Zahl von Schriften für und besonders gegen Bekker. A. v. d. Linde[1] zählt in der Bekkerbibliographie 146 solcher Schriften auf. Auch der große Semler hat 100 Jahre später Bekkers Buch für bedeutungsvoll genug angesehen, um es in der Übersetzung Schwagers[2] herauszugeben und mit kritischen Anmerkungen zu versehen. Ihm ist das Werk Bekkers noch aktuell. Das zeigen seine kritischen Anmerkungen immer wieder. Stücke von Bekkers Darstellung, die für seine Zeit überholt sind, läßt er aus, oft das für uns vom historischen Standpunkt aus Interessanteste.

Sehen wir die über Bekker erschienene Literatur an, so finden wir, daß sie eine Lücke aufweist, die auszufüllen eine bei Bekkers Bedeutung nicht vergebliche Aufgabe ist. In den zusammenfassenden Darstellungen erhält Bekker nur kurze Notizen und die wenigen vorhandenen Spezialarbeiten über ihn[3] werden, soweit sie nicht

---

Henricus Bekker erwähnt zu werden: „Niet dat ik onwaarheid in d'aangenomene Leere (sc. der reformierten Kirche) vond; maar dat ik't light van die waarheid klaarder sie door ene vrye lucht: de nevel van menschelik ontsagh was my voren in den wegh.“ De friesche Godgeleerdheid van B.B. (hinfort abgekürzt: Fr. Godg.), S. 45.

1) Balthasar Bekker, Bibliographie. 's-Gravenhage, 1869.

2) D. Balthasar Bekkers reformierten Predigers zu Amsterdam bezauberte Welt. Neu übersetzt von Johann Moritz Schwager, Pastor zu Jöllenbeck: durchgesehen und vermehrt von D. Johann Salomo Semler, Leipzig, in der Weygandschen Buchhandlung, 1781/2. 3 Bände (bei A. v. d. Linde a. a. O., Nr. 26).

3) Johann Moritz Schwager, Beytrag zur Geschichte der Intoleranz oder Leben, Meynungen und Schicksale des ehemaligen Doct. der Theologie und reformierten Predigers zu Amsterdam Balthasar Bekkers; meist nach kirchlichen

völlig veraltet sind, seiner geschichtlichen Bedeutung nicht gerecht. Wir werden im folgenden natürlich zu dem, was in ihnen in haltbarer Weise dargestellt ist, keine Dubletten liefern. Darum wird darauf verzichtet, seine äußere Lebensgeschichte, insbesondere den ihm gemachten Ketzerprozeß, in den einzelnen Phasen darzustellen; das ist durch Lorgion und besonders durch Knuttel geschehen. Auch werden die Gegner Bekkers, deren zahlreiche Schriften mir fast alle erreichbar waren, nicht mehr herangezogen, als in den Rahmen der Aufgabe gehört. Viele dieser Gegenschriften haben den Ton gewöhnlicher Pamphlete, sind durchaus unsachlich gehalten und daher für unsere Aufgabe völlig wertlos.

1. Um Bekkers „Betoverde Weereld" in ihrer geschichtlichen Bedeutung würdigen zu können, müssen wir zunächst über seine dem Hauptwerke vorausgehenden ersten Schriften einen Überblick geben.

Die erste für unseren Zusammenhang bedeutungsvolle Schrift stammt aus der Zeit seiner amtlichen Tätigkeit in Franeker. Hier veröffentlichte er 1668 eine Abhandlung über die cartesianische Philosophie: „De philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera." Die reformierte Kirche der Niederlande verhielt sich gegen die neue Philosophie wegen deren Bruch mit den bisherigen Methoden und ihrer Emanzipation vom Dogma sehr ablehnend. Um den Cartesianismus wirklich kennen zu lehren und der Gefahr vorzubeugen, daß seine Amtsgenossen sich für die Gegner der neuen Philosophie einnehmen ließen, gab Bekker die erwähnte Schrift heraus. Alle Dinge solle man prüfen und das Gute behalten; Gott sei kein Gott der Verwirrung, sondern des Friedens (a. a. O., S. 688).

Urkunden. Mit einer Vorrede J. S. Semlers. Leipzig 1780; — B. Glasius, Godgeleerd Nederland, Teil I, S. 89 ff.; — E. J. Diest Lorgion, Balthasar Bekker in Franeker. Een Portret uit de zeventiende eeuw. Groningen 1848; Derselbe, Balthasar Bekker in Amsterdam. Een Portret uit de zeventiende eeuw. Te Groningen 1851; — Willem Pieter Cornelis Knuttel, Balthasar Bekker, De bestrijder van het bijgeloof. 's-Gravenhage, 1906; — Von diesen Schriften ist Schwager längst veraltet. Lorgion hat die Form des historischen Romans gewählt, in der eine wirklich wissenschaftliche Darstellung nicht möglich ist. Knuttel hat eine Fülle von Sachkenntnis und beruht auf eingehendem Quellenstudium, aber ist doch wesentlich referierend, geht auch auf die für Bekkers ganze Arbeit grundlegende Stellung zur cartesianischen Philosophie nicht genügend ein.

Seine eigene Stellung zur Philosophie setzt Bekker in der Zueignung seiner Schrift an „De Hoog-eerwaarde Synodus van Friesland, des jaars 1668, vergaderd tot Leewarden“ auseinander [1]. In seiner Schrift unterscheidet er scharf Theologie und Philosophie. Beide haben ihre eigenen Gebiete und dürfen nicht ineinander vermengt werden. Theologen dürfen nicht versuchen, aus der Heiligen Schrift vernünftige Dinge zu beweisen, so den Stillstand der Erde und den Lauf der Sonne. Anderseits darf die Philosophie es nicht unternehmen, mit Mitteln der Vernunft die Dreieinigkeit, die Menschwerdung Jesu oder das Mittel zur Versöhnung mit Gott zu beweisen (I, § 11). Wenn Theologie und Philosophie ihre eigenen Gebiete haben, so können sie doch nicht gegeneinander streiten. Beide wollen die Wahrheit und das Gute; und es kann nicht eine Wahrheit gegen die andere und ein Gutes gegen das andere streiten [2]. Das hatte man auch vorher schon gesagt. Aber wenn Bekker nun sagt: „Derhalven al wat opentlik de Filosofie tegenstrydig is / kan geensins in de Schrift waarachtig zijn“ (§ 12), so kündigt sich in diesem Satze, der die Philosophie als Norm nimmt, ganz unverkennbar eine neue Zeit an; ja in seiner Konsequenz liegt der Ansatz zu historischer Kritik der biblischen Schriften. Für Bekker kommt diese Konsequenz noch nicht in Betracht. Er betont stark auch das Gegenteil obiger These: „dat die Filosofie welke tegen de Theologie stryd niet kan waarachtig zyn“ (§ 13). Er geht, wie wir sehen werden, den Ausweg einer stark vernünftigen Erklärung der Bibel in rationalistischem Sinne und betont die nicht auf Philosophie und Bildung gehende Absicht der Heiligen

---

1) „En / om de waarheid te seggen / ik die my tot noch toe met die oefeningen der Filosofen nooit in 't minste hebben willen moeijen; ben nochtans hier door mi opgewekt / om so veel als tot de Schrift-geleerdheid / en de saken van de Kerk behoort / mijn gevoelen als een uwer allen / in aller tegenwoordigheid / volgens de gemeene vryheid der profeteering onder kristenen / mede bekend te maken“

2) In „De philosophia Cartesiana“ VI, § 8 macht Bekker eine Bemerkung über das kopernikanische System, die für seine ausgleichenden Bemühungen zwischen Vernunft und Schrift besonders charakteristisch ist, weshalb sie wörtlich zitiert werden mag: „Want so t'gesond verstand begrijpt dat d'Aardkloot draait: dunkt u dat God sal door de Schrift ontkennen hy door de Reden heeft geleerd. Niet dat ik segge / dat den Aardkloot draait: maar dat ik echter niet en sie / hoe uit de Schrift sal te bewijsen zijn / dat sy in 't middelpunkt des Weerelds onbeweeglik rudt“.

Schrift. Die Heilige Schrift wirft kein Licht auf die Philosophie (§ 7); sie spricht nur hier und da, wenn sie auf philosophische Dinge zu sprechen kommt, von diesen wie allgemein gebräuchlich. Sie spricht zur ganzen Gemeinde, die meist ohne besondere philosophische Kenntnisse ist; Gott hat in seinem geschriebenen Wort das ungebildete Volk unterweisen wollen (§ 8).

Bekker ist es nicht um die Philosophie Descartes' selbst zu tun, sondern um die neue Denkweise, die man cartesianisch nennt (II, § 2, S. 692). Ob Bekker hier ahnt, daß Descartes der Vater der modernen Philosophie ist? [1] Bekker teilt die Ansicht, daß die Philosophie seither sehr unbefriedigend gewesen sei, und lehnt insbesondere Aristoteles ab, zumal dieser gelehrt habe, daß die Welt von Ewigkeit her bestehe, wogegen jeder christlicher Glaube spreche. Bezüglich Descartes' will Bekker sich auf keine Seite stellen, um weder durch absolute Zustimmung der Leichtgläubigkeit, noch durch absolute Ablehnung der Voreingenommenheit zu erliegen (III, § 2); er ist also ein Mann, der Selbständigkeit des Urteils anstrebt. Daß Descartes alles auf einen neuen Grund aufbauen, ein neues System der Wissenschaften entwerfen wollte, versteht Bekker durchaus objektiv zu würdigen. Im einzelnen ließe sich manches einwenden. Man soll seine Gründe als ein Mittel gegen Irrtum und Unwissenheit gebrauchen, aber sich wohl hüten, dieselben als Grundlage eines Systems anzunehmen (S. 696). Will man die Wahrheit untersuchen, so muß man alle Vorurteile beiseite lassen (IV, § 7); das ist ein wissenschaftlicher Grundsatz, den Bekker hier ausspricht, und den er hernach bei seiner Untersuchung des Hexen- und Teufelglaubens durchführt. Hier haben wir den Ausgangspunkt seiner ganzen Darstellung. Bekker stellt fest, daß er nicht mit allem bei Descartes einverstanden sei, auch daß er nicht alles verstehe. Doch meint er sagen zu können, daß Descartes' Meinungen nicht seiner (sc. Bekkers) Kirchenlehre widersprechen (§ 8). Man hat daran Anstoß genommen, daß Descartes

1) Vgl. auch II, § 12 (S. 695): „Uit alles dat geseid is blijkt / dat men voor Filosofie van Descartes houden moet den niewen Stijl en niewe Gronden / als ook de niewe Leerstukken / die volgens dessen stijl op sulke gronden sijn gebowd / de welke van Descartes self aan 't licht gebraght / en ook volstanstandiglik verdedigt zijn: of mede wel van andere na hem / als volgende de selfde regelen / en wetten / en op de selfde gronden noch geleerd".



vom Zweifel ausgeht; Bekker verteidigt, daß der Zweifel Beginn aller Erkenntnis sei, und will Descartes von den alten Skeptikern unterschieden wissen. Diese zweifeln, um zu zweifeln, Descartes um zur Sicherheit zu kommen (V, § 4, S. 70). Er verteidigt Descartes auch gegen den Vorwurf des Atheismus, den man erhoben hatte, weil er Gott beweisen will. Ist Descartes ein Atheist, dann ist Paulus kein Christ, weil dieser beweist, daß Jesus der Christus ist. Derselbe Apostel weckt bei uns den Zweifel, wenn er sagt (2. Kor. 13, 5): untersucht selbst, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst (V, § 10, S. 704). Hier begegnet uns bereits Bekkers oft gewaltsame Exegese der Heiligen Schrift. Schließlich plädiert Bekker noch in energischer Weise für die Freiheit der Philosophie:

„Hier uit schijnt nu te moeten volgen / dat geen Filosofie aan vreemde wetten onderworpen is / die hare Vryheid self voor wet verstrekt. Des ook onwillig sich te laten overherrschen / staat sy wel over tot baldadigheit / wanneermen haar met kraght bedwingen wil. Dat leet ons d'ondevindinge van allen tyden; en self de Godgeleeṙdheid leed nooit meerder verwijderinge / dan alsinen haar te streng heeft willen handelen. Des moetmen sich wel wachten / datmen hier niet te veel en doe ..." (VII, 1 ff., S. 713).

Hier nimmt Bekker einen sehr hohen Standpunkt ein und sagt beinahe, daß die Wahrheit doch siegen wird und sich nicht unterdrücken läßt. Aller Zwang führt seiner Meinung nach nur auf Irrwege. Die Philosophen sind freilich in ihre Grenzen zu verweisen: Man darf die Schrift nicht mit philosophischen Gründen stützen wollen; Clauberg u. a. sind im Unrecht, wenn sie die Dreieinigkeit stützen wollen. „Dat selve buitenspoor word van degenen ook gevolgd / die Gods beroemde wonderdaden / ons in sijn woord vermeld / met hun verstand bestaan meten" (VIII, § 5). Bekker gehört also noch in den ersten Anfang des Rationalismus; die mit Spinoza einsetzende rationalistische Wundererklärung lehnt er ab. Auch kann man schon hieraus erkennen, daß Bekker nur Cartesianer, aber nicht Spinozist gewesen ist.

Bedeutungsvoll für die innere Entwicklung Bekkers ist die Schrift des Jahres 1683: „Ondersoek van de Betekeninge der Kometen"[1]. Hier setzt bei ihm deutlich der Kampf gegen

1) Ondersoek van de Betekeninge der KOMETEN, By gelegendheid van de gene die in de Jaren 1680, 1681, en 1682, geschenen hebben. Dese Druk is vermeerdert met een Hooftstuk en een Nareden. Gedaan door Balthasar Bekker S.T.D.

den Aberglauben seiner Zeitgenossen ein. Scharfe Beobachtungsgabe und Verstand, ein nüchternes vorurteilsfreies Denken, verbunden mit einer tiefen Frömmigkeit, die schon etwas rationalistisch gefärbt ist, waren das Rüstzeug Bekkers in dem Kampfe, der ihm viel Anfeindung bringen mußte[1]. Bekker ist sich bewußt, wie schwer sein Unternehmen, der allgemeinen Zeitmeinung zu widersprechen, ist. Er sieht die Widerstände: Die natürliche menschliche Verdorbenheit, die Gottes klare Offenbarung in Vernunft und Schrift verließ, hat auch die Kirche angesteckt. Wer die Wahrheit will, wird sie nur bei den wenigsten finden. Er gibt sich auch über den Erfolg keiner Illusion hin, hofft aber eine wenn auch geringe Zahl verständiger Leser zu finden. Als grundlegende Voraussetzungen Bekkers, die auch in der BW. bedeutungsvoll sind, begegnen hier schon vorurteilsfreie Untersuchung der Wahrheit, Vernunft und Schrift als Wegweiser und die religiöse Position, die wahre Ehre Gottes zu suchen[2].

Auch in dieser Schrift knüpft Bekker übrigens an Descartes an. Dieser hatte eine von Bekker wiedergegebene Erklärung der Kometen versucht, und Bekker rühmt ihn als „een man van

---

Predikant tot Amsterdam. Hier is noch bygevoegd een Berigt en Naberigt aangaande de Oost en Westvindinge, voorgegeven van Lieuwe Willems Graaf, door den selfden AUTEUR. t'Amsterdam, By Jan ten Hoorn, Boekverkoper tegen over het Oude Heeren Logement, 1692. — Auch die erste Ausgabe von 1683 wurde benutzt.

1) Seine allgemeinen Ausführungen über den Aberglauben sind so bedeutungsvoll auch für die Beurteilung der BW., daß das Zitat einiger Sätze wohl berechtigt ist: „d'Onwetenheid Schrick en Vreese sijn d'onvaste gronden daar het Bygeloof op rust. . . . De Bygeloovigheid gelooft datter een God is / sy vreest syne mogentheid en gereghtigheid; maar sy soekt en siet hem mis; en eert sijne schepselen als den Schepper; speurt na d'onnaspeurelike en ongewoone wegen / en loopt dommelings 't gewoone pad mis; niet weetende / en dikwijls niet eens denkende / waar henen. Sy is ten hoogsten strafbaar / en straft haar selve: mitsdiense als quaad aansiet het gene so niet en is; en't gene warlik quaad is boven de mate vergroot. . . . Dan gewillig misleid door eens anders onbedreven oordeel / of door eigen misverstand / ten uitersten eigensinnig en ongeseggelik / voorbarig en voortvarende / verwerpt en verdoemt al wat tegen haar vooroordeel strijd; neemt aan al't gene datter eenigsins na helt of sweemt: beide sonder eenig ondersoek“ (§ 27).

2) Nur „om den reghten stijl te leeren / hoe de Schepper uit dit slagh sijner wonder stukken meest verheerlikt / en de waarheid in godsaligheid gevorderd werde“, unternimmt Bekker seine Untersuchung (S. 4 f.).



weergaloose vernuftigheid“ (S. 15); „De vindinge van Descartes, is gelijk alle sijne dingen / seer vernuftig“ (S. 17).

Bekker verlangt, daß man bei der Frage nach der Bedeutung der Kometen erst wissen muß, ob man aus ihrem innersten Wesen das Unheil schließen könne. Wenn dies nicht mit Hilfe der Vernunft möglich ist, so muß man die Schrift fragen. Das ist genau dieselbe Art der Untersuchung wie in der BW.: Vernunft und Schrift sind die beiden Wegweiser; zuerst kommt die Vernunft, aber die Schrift hat dabei unbedingte Autorität[1]. Bekker kommt zu dem Ergebnis, daß niemand das eigentliche Wesen der Kometen kenne und darum auch nicht ohne besondere Offenbarung wissen könne, was sie bedeuten (S. 17ff.). Daß man vor Kometen erschreckt, kommt nur von der ungewohnten Erscheinung her (S. 31). Die auf dem falschen antiken Weltbilde beruhende Astrologie, die nicht nur erforschen, sondern auch die Bedeutung der Gestirne feststellen will, lehnt Bekker ab (S. 34f.). In seiner Schriftauslegung geht er hier schon denselben Weg wie in der BW. Die Schrift paßt völlig zu seiner persönlichen vernunftgemäßen Stellung. Allerdings bricht hier noch nicht die oft gezwungene Exegese in dem Maße durch wie in der BW. Die Himmelszeichen, die in der Schrift angekündigt werden, will er „na de letter of by gelijkenisse“ verstanden wissen (S. 85). Derartige Schriftexegese hat man allerdings zu Bekkers Zeit öfter geübt.

Schon in diesem Werke Bekkers kommt auch der die BW so bestimmende religiöse Grund zum Vorschein. Alle Voraussage ist den Menschen, die nicht wissen, was der nächste Tag ihnen bringen wird, von Gott verboten, soweit sie nicht in der Schrift erlaubt ist. Gott allein steht es zu, die Zukunft zu wissen. Was er uns wissen lassen will, sagt er uns in seinem Wort. Wer also behauptet, daß die Kometen Vorzeichen irgendeines Ereignisses seien, tut Sünde (§ 24). Ursache des Kometenaberglaubens sind „onse eigene onachtsaamheid ontrent Gods allerheerlixte werken / natuurlike Schrikachtigheid des menschen“. Schließlich ergeht sich Bekker noch in allgemeinen Ausführungen über den Aberglauben. Der Kometenaberglaube ist nicht der einzige bestehende. „Dat hoop ik noch eens schriftelik wat nader te beweeren so God wil en wy

---

1) „Gods Woord moet sonder tegenseggen geloofd worden“ (S. 64).



leeven sullen" (§ 37). Diese Sätze lassen schon deutlich erkennen, daß es seine Absicht ist, den Aberglauben in jeder Form zu bestreiten.

Ursprünglich teilte Bekker völlig die Anschauungen seiner Zeitgenossen über den Aberglauben. Das sehen wir besonders aus der „Vaste Spyse", die in den in der „Friesche Godgeleerdheid" abgedruckten Schriften [1] enthalten ist. Am Schlusse dieses Sammelbandes veröffentlichte er einige „retractationes", in denen er die darin enthaltenen Schriften verbesserte. Hier betont er als echt wissenschaftlicher Geist, daß es notwendig sei, die Fachliteratur kritisch zu lesen mit dem Ziel, sich durch selbständiges Denken ein eigenes, von anderen unabhängiges Urteil zu bilden. Unter den wesentlichen Punkten, in denen er seine Meinung revidiert hat, ist der wichtigste die Ansicht über die Macht des Teufels [2]. Den Hexenprozessen mit ihren Greueln redet Bekker übrigens auch in seiner früheren Zeit nicht das Wort. Bezüglich seines früheren Teufelsglaubens ist noch in der „Uitlegginge van den Propheet Daniel" (1688) die Behandlung der Stelle 2, 11 von Bedeutung, wo die Zauberer, die nach der Anschauung von Bekkers Zeit mit der Hilfe des Teufels arbeiteten, des Königs Traum nicht raten konnten. Es kommt Bekker auch hier der Gedanke, daß die Macht des Teufels nicht so groß sei, so daß auch diese Danielexegese in die Vorgeschichte seines BW. hineingehört.

2. Die weiteren äußeren Ereignisse, die zur Entstehung der „Betoverde Weereld" führten, werden von Knuttel (a. a. O., S. 195 ff.) erzählt, ebenso auch die Einzelheiten der Drucklegung des Werkes [3], so daß auf deren Wiedergabe hier verzichtet werden kann. Die

---

1) De friesche Godgeleerdheid van Balthasar Bekker, S. Theol. Doctor en Predikant tot Amsterdam. Begrijpende alle desselfs Werken in Friesland uitgegeven. ... 1693 (bei A. v. d. Linde unter Nr. 14 zitiert. Siehe dort auch die Titel der einzelnen Schriften).

2) Vgl. Fries. Godgeleerdheid, S. 276 ff. 358 ff. 435 f. 544. 557. 655. 723 ff.

3) Benutzt sind folgende Ausgaben: DE BETOVERDE WEERELD, Zynde een GRONDIG ONDERSOEK, Van 't gemeen gevoelen aangaande de GEESTEN, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook't gene de Menschen door derselver Kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van BALTHASAR BEKKER S. T. D. Predikant tot Amsterdam. t'Amsterdam, By DANIEL VAN DEN DALEN, 1691. — Die Bezauberte Welt: Oder eine gründliche Untersuchung des Allgemeinen Aberglaubens. ... So aus natürlicher Vernunfft und Hl. Schrifft in vier Büchern zu bewehren sich unternommen hat BALTHASAR BEKKER,

systematische Darstellung der Gedanken Bekkers, die im folgenden auf Grund der BW gegeben werden soll, ist nicht ganz einfach, da in dem großen Hauptwerk sich zahllose Wiederholungen finden[1]. Das Werk dürfte systematischer und straffer aufgebaut sein. Wohl hat Bekker ein gewisses System in seiner Darstellung. Er untersucht zunächst die Ansichten aller ihm erreichbaren Völker über die Zauberer und den Teufel, dann prüft er die Sache nach Vernunft, Schrift und Erfahrung. Aber im einzelnen ist das Werk wegen seiner vielen Wiederholungen teilweise fast ungenießbar; auch die umständliche Schriftexegese wirkt zuweilen recht ermüdend. In der erwähnten Anlage des Werkes zeigt sich wieder der Einfluß Descartes'. Bekker prüft die Frage nach der Existenz der Geister und insbesondere des Teufels zuerst nach Vernunft und Schrift. Erst im 4. Buche behandelt er den Erfahrungsbeweis, und zwar nur mit Rücksicht auf seine sich auf die angeblichen Erfahrungen berufenden Zeitgenossen; diese Erfahrungen könnte er einfach bestreiten, da Vernunft und Schrift deren Unmöglichkeit bewiesen. Er geht also vom Zentrum zur Peripherie nach der deduktiven Methode Descartes'. Er schlägt den rationalistischen Weg ein im Unterschiede zum empiristischen Bacons. Von Vorurteilen jeder Art will er sich — damit wieder Descartes' Forderung entsprechend — freimachen. Die vielgerühmte Übereinstimmung aller Völker über den Aberglauben, der der erste, historische Teil gewidmet ist, hat für ihn daher keine Beweiskraft; sie beweist ihm nur, daß die Welt in bezug auf den Teufelsglauben schwer von Vorurteilen erfüllt ist.

Will man Bekkers Kampf gegen den Teufelsglauben grundlegend richtig verstehen, dann kann man ihn nicht nur aus rationalistischer Kritik ableiten, sondern muß seinen Zusammenhang mit Bekkers religiösem Gottesglauben und seinem Gottesbegriff

---

S. THEOL. DOCT. und Prediger zu Amsterdam. . . . Gedruckt zu Amsterdam bey Daniel van Dahlen, 1693. In die Teutsche Sprache übersetzet (bei A. v. d. Linde, Nr. 25).

1) Die verschiedenen Erklärungen Bekkers an seine kirchliche Behörde in dem ihm gemachten Prozeß dürfen wir der systematischen Darstellung nicht zugrunde legen; denn sie sind nur mit äußerster Vorsicht verwendbar. Bekker liebte seine Kirche mit ganzer Kraft und wollte alles dazu tun, um einen direkten Bruch zu vermeiden. Diese Erklärungen enthalten daher Meinungen, die Bekker gerade noch zugeben kann; aber sie stellen seine wahren Ansichten nicht dar.



sehen. Bekker ist durch und durch theozentrisch eingestellt. Gott, der Schöpfer aller Dinge, ist der alleinige Regent der Welt. Der einzige Ungeschaffene kann nicht den Kreaturen das Recht der Teilherrschaft übertragen; denn er kann sie nicht zu dem machen, was er selbst ist. Er hat auch durch seine Vollkommenheit Kraft genug, die Welt allein zu regieren, und hätte somit gar keinen Grund, einen Teil dieser Herrschaft abzutreten (BW. II, 3, § 9 ff.). Jede Weltherrschaftsteilung bezeichnet Bekker als unphilosophisch, wenigstens als gar nicht mathematisch (ibid. § 11); deutlicher könnte er es übrigens nicht sagen, wie sehr die cartesianische Philosophie die Grundlage auch seiner Gotteslehre bildet. Bei Bekkers Einzelaussagen über Gott fällt eine gewisse Zurückhaltung auf, die sich daraus erklärt, daß er Gott von allem anderen Existierenden scharf unterscheiden will. Gott wird, obwohl er, der allein unerschaffene Geist, von jedem anderen Geist verschieden ist, Geist genannt, weil wir Menschen kein Wort finden können, ihn recht zu nennen (BW. II, 2, § 2). Gott ist nicht, wenn er auch unkörperlich ist, in derselben Weise unkörperlich wie die menschliche Seele. Wenn nach Bekkers später zu besprechender Meinung ein Geist, insbesondere der Teufel, ohne Körper auf andere Körper nicht zu wirken vermag, so darf man das nicht auch auf Gott übertragen. Schöpfer und Geschöpf sind unendlich verschieden. Es ist eine vergebliche Mühe, die Geistigkeit der göttlichen Natur nach unserer menschlichen Seele bestimmen oder erklären zu wollen. Bekker erklärt, daß er hierin der göttlichen Natur mehr Vollkommenheit zueigne, als irgendein Philosoph der alten oder neuen Zeit (ibid. § 3). Gott ist ihm auch nicht, wie Spinoza es will, Geist und Körper zugleich. Er ist weder das eine noch das andere. Die Ausdehnung ist keine Eigenschaft Gottes, weil dies der Vollkommenheit Gottes wiedersprechen könnte. Aber er ist ein denkendes Wesen, weil im Denken an sich keine Unvollkommenheit besteht. Freilich ist Gott denkendes Wesen, nicht von der Art, wie die denkende Natur auch. Wir begreifen eben nicht, was er ist, aber wohl, was er nicht ist. Bekker verzichtet darauf, den Unterschied zwischen Gott, dem unerschaffenen, und den anderen geschaffenen Geistern auseinanderzusetzen, um die geringste Gleichheit Gottes mit irgendeinem Geschöpf zu vermeiden. Gott ist erhaben auch über den Raum (ibid. 2, § 8 f.). Daher kann man nicht sagen, daß Gott sich mehr um

den Himmel als um die Erde kümmere; zwischen Himmel und Erde ist kein Unterschied, insofern beide seiner Hände Werk sind. Weil Gott ein Geist ist, ist er raumlos und erfüllt Himmel und Erde.

Das alles sind ganz deutlich Ausführungen, die stark von cartesianischen Gedankengängen abhängen. Bekker steht auch auf der Linie des ontologischen Gottesbeweises Descartes': Ich kann mit keinem meiner Gedanken Gott denken, ohne zugleich zu denken, daß er auch existiere. Gott ist der beständige Ursprung und Erhalter aller Dinge; das kann ich von ihm nicht denken, ohne auch zugleich denken zu müssen, daß er wirklich da sei (vgl. ibid. 6, § 4). Cartesianisch ist die Betonung der von Gott eingerichteten Weltordnung und ihrer Unwandelbarkeit: Gottes Allmacht wird von Bekker öfters betont, aber auch ebensooft, daß diese nicht unvernünftig handeln kann (z. B. BW. II, 7, § 2). Gott ist ihm fast das personifizierte Gesetz (ibid. § 5). Er hat allen Wesen und Dingen ihre Art einmal anerschaffen, und die bleibt. Sollen darum Geister auf Körper wirken, so muß man zeigen, daß diese Art ihnen anerschaffen war (ibid.). Dieses Gesetz durchbricht Bekker freilich bei den Erwägungen über die Existenz der bösen Engel. Gott kann, da er alles gut geschaffen hat, sie nicht böse geschaffen haben; so bleibt nur der Ausweg, daß sie nicht im anerschaffenen Zustande geblieben sind (BW. II, 8, § 6). Das Problem, wie die gut geschaffenen Engel zum Fall kamen, berührt Bekker nicht. Die Abhängigkeit Bekkers von Descartes in seinem Gottesbegriff zeigt sich auch in der Betonung des Gedankens, daß Gott die absolute Wahrheit ist. Dem Teufel gibt er keine Macht, Wunder zu tun, weil er nicht lügen kann (ibid. 35, § 7). Gott beratschlagt sich auch nicht mit bösen Geistern und nimmt auch keine Lügen zur Hilfe (ibid. 25, § 19). In derselben Weise betont Descartes in seinen „Principia philosophiae“ (I, 29) als erstes Attribut Gottes seine höchste Wahrhaftigkeit und gründet darauf auch seine optimistische Theorie vom menschlichen Erkenntnisvermögen. Gott habe uns das natürliche Licht gegeben. Deshalb kann er uns nicht betrügen, noch die eigentliche und bejahende Ursache der Irrtümer sein, denen wir ausgesetzt sind. Die tiefe Lehre von dem Irrtum als Willenschuld, da Gott nicht täuschen kann, ist grundlegend für das System des Descartes. Auch Bekker geht an diesem Punkte mit Descartes.

Das führt uns nun auf die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, die Bekker schon in seiner Schrift über die cartesianische Philosophie gestreift hatte. Bekker will in der BW. in seiner ganzen Untersuchung keinen anderen Gründen Gehör schenken, als denen, die von dem Lichte der Vernunft, dem klaren Sinn der Heiligen Schrift und einer gewissen Erfahrung gut geheißen werden (I, 1, § 2). Die Bibel setzt die Natur und Vernunft voraus (II, 2, § 1). Wohl ist die Schrift von Gott eingegeben und der Vernunft zur Vormünderin gesetzt. Aber alles, was außerhalb der Heiligen Schrift liegt, muß durch die bloße Vernunft geprüft werden, soweit diese uns leiten kann. Aber auch was uns die Bibel sagt, müssen wir mit der Vernunft prüfen (II, 1, § 2). Die Vernunft führt uns eine Strecke weit, die Heilige Schrift dagegen weiter zum Ziel. Oft lehrt uns die Vernunft nichts von dem, was die Bibel uns finden läßt; anderseits schweigt die Bibel auch über Dinge, die der Vernunft nicht unbekannt sind. Auf der einen Seite hat uns die Offenbarung von den Geistern Verschiedenes gesagt, wovon uns das Licht der Vernunft ohne die Bibel nicht das Geringste entdecken konnte; auf der anderen Seite gibt es Dinge, wovon ich bloß bei der Vernunft die Belehrung nachsuchen muß, die die Bibel voraussetzt, und von denen sie entweder gar nichts sagt oder die sie doch nur beiläufig erwähnt. Sie erklärt die Natur der Sachen nicht, wenn sie es nicht gelegentlich tun muß, sondern überläßt dies Geschäft der Vernunft, der es eigentlich zukommt (BW II, 1, § 4f.). Die Vernunft sagt uns, daß Geist und Körper so sehr voneinander verschieden sind, daß sie nicht das Geringste miteinander gemeinsam haben; die Bibel sagt meist dasselbe, überläßt aber die nähere Untersuchung der Sache der Vernunft (ibid.). Bekker ist davon überzeugt, daß sich für die Religion bestimmte Prinzipien aus der menschlichen Vernunft ableiten lassen. Aber er verwahrt sich entschieden dagegen, daß er die Vernunft oder die Philosophie über die Schrift stelle.

Über das Verhältnis der beiden zueinander hat er sich auf Anlaß der gegen seine BW. gerichteten Streitschriften besonders klar in seinem „Kort Beright“ [1] ausgesprochen. Bekker hat auf der

1) Kort Beright von BALTHASAR BEKKER S. T. D. Predikant tot Amsterdam. Aangaande alle de Schriften, Welke over syn Boek de B. W. Enen tijd lang heen en weder verwisseld zijn. Tot Franeker, by Leonardus Strik, 1692.



Suche nach einem festen Boden einen gefunden, den er mit dem Papsttum, Judentum und Heidentum gemeinsam hat: „de Reden / die allen menschen tot een licht verstrekt; so verr als se suiver is / met vooroordeel noch hertstogten niet belemmerd noch beneveld" (Kort Beright IV, § 12). Die Juden waren nicht immer monotheistisch; sie fielen ab und zogen bei der Wahl ihres Gottes nicht die Vernunft zu Rate, sondern folgten dem Schlendrian der Welt und dem Dünkel des eigenen Herzens (BW. III, 14, § 5). Die Erfahrungen von Teufel und Dämonen vertragen sich nicht mit dem Grund des Christentums „noch self ook met de lucht van goede Reden", besonders nachdem diese durch das Licht des Evangeliums gesäubert war (BW. IV, 1, § 2). Diese Stellen zeigen Bekkers echt rationalistische Meinung, daß die gesunde Vernunft bei allen Völkern und zu allen Zeiten zu finden ist. Diese Vernunft wurde dann durch das Licht der Schrift erhellt. Die Vernunft steht vor der Schrift; denn diese setzt die gesunde Vernunft voraus. Dann steht die Vernunft neben der Schrift, wenn sie von Dingen spricht, von denen die Schrift schweigt. Ebenso steht die Schrift neben der Vernunft, indem sie etwas gänzlich von dieser Verschiedenes lehrt, das der Untersuchung durch unseren Verstand nicht unterworfen ist. Endlich steht die Schrift auch über der Vernunft, nicht als Frau und Meisterin, „maar als ene die van hoger adel / en van groter middelen is". Beide wollen in ein Haus zusammenkommen; sie reichen sich die Hand, doch beide als „vrye luiden". Nur muß die Vernunft als die geringere jederzeit der Schrift Ehrerbietigkeit beweisen. Sagt man, daß ein Christ seinen Verstand muß unter das Wort Gottes gefangen geben, dann denkt man an den Verstand mit seinen Mängeln und an die Dinge, die über unser Begreifen hinausgehen und uns in Gottes Wort geoffenbart werden. Diesen sind wir blinden Glauben schuldig. Aber wir sollen nicht glauben, wie es die Menschen uns vorstellen mit ihren oft so recht verschiedenartigen Auslegungen. Gottes Wort muß rein und ursprünglich gefaßt werden, wie es von Gott gekommen ist; und die Vernunft darf nicht mit Vorurteilen behaftet sein, sondern muß durch denselben Geist gereinigt werden, der die Schrift eingegeben hat. Was die Seligkeit anlangt, so ist Gottes Wort alleiniger Grund und Regel von Glauben und Leben. Die Vernunft kann hier nichts hinzutun, noch wegnehmen, noch verändern. Nur prüft sie die Schriften, die

man für göttlichen Ursprunges erklärt, ob sie nach den Kenntnissen, die der Mensch natürlicherweise von Gott hat, die göttlichen Merkmale an sich tragen, und dann stellt sie unter dem Geleite von Gottes Geist (Kort Beright IV, § 17) aus dem Sinn der Worte dar, was es für Lehren sind, die uns in der Schrift zur Seligkeit beschrieben werden. Endlich bieten sich beide gegenseitige Hilfe (ibid. § 14. 15). Diese Ausführungen bezeichnet Bekker als die Grundlagen einer „opreghte kennisse“ in natürlichen und geistlichen Dingen (ibid. § 13). Sie sind die prägnanteste und beste Darstellung seines Standpunktes. Diese schöne Harmonie von Vernunft und Schrift ist stark rationalistisch gefärbt. Einer seiner Gegner, I. Silvius, wirft ihm besonders vor, daß er die Philosophie zur Auslegerin der Schrift mache. Aber menschliche Vernunft ist nicht Auslegerin der Schrift; man muß der Schrift auch glauben, wenn man sie nicht begreifen kann. Beides steht Bekker fest, und er betont es auch entschieden in der Erwiderung auf die anonyme Schrift: „Copye van een Brief aan NN“ (vgl. Kort Beright VII, § 14). Vor allem könnte er, wie er es in einem Briefe an seinen Vater getan hat, darauf hinweisen, daß die ihn Angreifenden nur das nicht vertragen, daß die neue Philosophie zur Auslegerin der Schrift gemacht oder mit der Theologie vermengt werde. Und doch würden dieselben Leute die Schrift nach den Regeln ihrer Scholastik, d. h. philosophischen Theologie, mit krummen Termini und Distinctionen versehen auslegen, „die stinken in den neuse van de genen welker riken alleenlik is in de vreese des Heeren“! Er kann sich in der Tat dessen bewußt sein, daß die von ihm entwickelten Grundsätze von denen der scholastischen Orthodoxie nicht so weit abwichen, wenn man von dem Inhalt der scholastischen Philosophie einerseits, der cartesianischen anderseits absieht.

Aus dieser Einschätzung von Vernunft und Schrift ergibt sich, daß Bekker bei all seiner Abhängigkeit von Descartes doch auch Wege geht, die dem Philosophen ferner liegen. Den bestimmenden Einfluß, den trotz aller Vernunftprinzipien die Offenbarung in der Heiligen Schrift auf Bekker ausübt, finden wir bei Descartes nicht. Bekker bleibt Theologe, auch wenn er die cartesianische Philosophie auf sein Gebiet überträgt. Aber er gehört zu den Theologen, die durch Bejahung der neuen Philosophie aus der Orthodoxie zum Rationalismus hinüberstreben und diesen Übergang zum größten

Teil schon vollzogen haben [1]. Er ist ein echter Cartesianer, der durch den Zweifel an dem, was die Orthodoxie noch als selbstverständliche Wahrheit annahm, am Teufel- und Hexenglauben, zur Wahrheit kommen will. Er ist ein Rationalist, wenn er auch den Standpunkt der späteren Autklärer noch nicht völlig erreicht hat, die die Wahrheitsfrage stellen ohne Rücksicht darauf, ob das Gefundene der christlichen Anschauung entspricht oder nicht. Bekker gehört zu den Rationalisten der ersten Zeit, für die die Schrift noch Autorität ist. Immerhin finden wir auch bei ihm leise Ansätze kritischer Art, wie uns seine Stellung zu der Bibel (s. unten) noch deutlicher zeigen wird.

In der Ablehnung der alten scholastischen Methode, die das Dogma wissenschaftlich begründen wollte durch Nachweis der Identität der alten Philosophie und der Kirchenlehre, hatte Bekker seiner Zeit einen Bundesgenossen auch in Coccejus, von dem er in seinen Ergänzungen zu der „Kerkelyke en wereldlyke historie" des Hornius [2] sagt, daß dieser im Gegensatz zu der bisherigen Methode der Benutzung der Bibel als Fundgrube für die zu beweisenden dogmatischen Hauptstücke fortschreiten wollte „en den draad der h. Schriften van voren aan natespeuren usw.". Coccejus wollte alle scholastischen Ziele aus der Theologie verbannen und diese schriftmäßig und biblisch machen. Bekker stellte ihn neben Descartes, wie eine Äußerung in der „Kerkelyke ... historie" zeigt: „Hy (sc. Coccejus) hield gelijken streek als Descartes". Alles Vorurteil soll abgelegt und alle übernatürliche Kenntnis allein in der Schrift gesucht werden, gleichwie Descartes die natürliche Wissenschaft, frei von allen Vorurteilen, nur auf Natur und gesunde Vernunft aufbaute (§ XXXV). Aber auch Coccejus gegenüber bewahrte sich Bekker die Selbständigkeit des Urteils. In seiner Auslegung des Propheten Daniel spricht er die Meinung aus, daß beide streitende Parteien, Coccejaner und Voëtianer, sich der Einseitigkeit und

1) Knuttel a. a. O., S. 362 bestreitet mit Unrecht die Zurechnung B.s zu den Rationalisten.

2) Kerkelyke en wereldlyke historie, Van de Scheppinge des Werelts, tot 't Jaer des Heeren 1666. In 't Latyn beschreven door Georgius Hornius. . . . In het Nederduyts vertaalt. Waer aen is by gevoegt de kerkelyke en wereldlyke historie, sedert den jare 1666. tot 1684. door Balthasar Bekker . . . (bei A. v. d. Linde unter Nr. 4 zitiert).



Übertreibung in der Schriftexegese schuldig machen. Beide machte er auf diese Weise sich zu Gegnern. Er erklärte sich öffentlich gegen die Auslegung der alttestamentlichen Propheten durch Coccejus, der meinte, daß Christus das Ziel aller Prophetie sei[1].

Was Bekkers Schriftverständnis betrifft, so steht er deutlich unter der Nachwirkung der Lehre von der Verbalinspiration. Er sieht in der Bibel keine historische Entwicklung, sondern ein geschlossenes Ganze. Sogar die von dem Aristeasbrief beschriebene Legende von der Übersetzung der Septuaginte glaubt er (BW. III, 5, § 4. 6). Innerhalb des Kanons kennt Bekker keine Wertunterschiede. Alle Verfasser der Bibel waren unfehlbar (Fries. Godgeleerdheid, S. 652). Alle einzelnen Schriften des Alten und Neuen Testamentes werden unterschiedslos zusammengestellt. Jesus ist der Schreiber der sieben Sendschreiben der Apokalypse (BW. II, 17, § 7). Die Schrift redet immer nach der Wahrheit und zur Ehre Gottes. Wenn verschiedene Erzählungen ein und dieselbe Person oder Sache betreffen und sich buchstäblich genommen wiedersprechen, so müssen sie uneigentlich verstanden werden; denn es ist nicht möglich, daß der Mund der Wahrheit etwas an einem Orte buchstäblich Wahres erzählen sollte und an einem anderen Orte etwas anderes, was mit jenem im Wiederspruch stünde. Man darf nicht einzelne Stellen in einem Sinne nehmen, dem die ganze Heilige Schrift, ihr Inhalt und Stil widersprechen (BW. II, 18, § 3).

Einige Ansätze zu einem beginnenden historischen Verständnis dürfen wir darin erblicken, daß Bekker immer auf den Urtext zurückgreift. Wer zu der Wahrheit durchdringen will, muß die Bibel so übersetzen, als ob sie noch von keinem Menschen übersetzt worden wäre (BW. I, 24, § 21). Auch an seiner vielangefochtenen Bibelerklärung bemerken wir kritische Ansätze und beginnendes historisches Verständnis der Schrift. Bekker ist kein umstürzender Geist, ohne Not möchte er nicht gerne von den gewöhnlichen Erklärungen abgehen (BW. II, 18, § 1). Bei seiner Bibelerklärung will er auch objektiv bleiben und die Schrift nicht etwa nach seinem Gutdünken akkomodieren. Die Wahrheit muß stets Wahrheit bleiben, und wir müssen ihr gehorchen (BW. II, 9, § 11). Trotzdem ist die Exegese Bekkers manches Mal recht gezwungen und willkürlich.

1) Vgl. Lorgion, B. B. in Amsterdam I, S. 113 ff.

Es ließen sich viele Beispiele aus der BW anführen, die alle zeigen würden, daß der II, 29, § 18 ausgesprochene Grundsatz: „verba sunt intelligenda pro subjecta materia“ ihn stark beeinflußte und er oft verleitet wurde, seine rationalistische Denkweise durch willkürliche Auslegung in der Bibel zu finden. Anderseits hat Bekker auch oft eine richtige Exegese. Ganz besonders ist das der Fall bei der Erklärung von Stellen, in denen Bekkers Zeitgenossen den Teufel entdecken zu können meinten. Er hat zweifellos recht, wenn er betont, daß die Bibel keinen Anlaß zu dem in seiner Zeit herrschenden Teufelsglauben gibt. Aber es ist nicht zu übersehen, daß Bekker von seiner dogmatischen Orientierung aus zu weit geht und die immerhin in der Bibel vorhandenen Aberglaubensspuren ganz aus ihr hinausdeutet. Bei seiner Stellung zu dem Inspirationsdogma blieb ihm freilich keine andere Wahl. Andere Ansätze zu einer Bibelkritik sind etwa seine Feststellung der Unterschiede der evangelischen Erzählungen von der Auferstehung Jesu (BW. II, 11, §§ 8. 9), die Behandlung des Sündenfalls, der Versuchungsgeschichte, die ihm, buchstäblich genommen, nicht als historisch gilt. Daß Bekker trotz allen guten Willens in der Exegese die Konsequenz abging, erkannten auch die Gegner. Nach Bekkers Meinung gibt das buchstäbliche Hinnehmen jeder Schriftstelle oft einen verkehrten Sinn; den wahren Sinn lernt man aus den Umständen und der Natur der Sache kennen (BW. II, 10, § 1). Wenn einige biblische Erzählungen der damaligen Zeit angepaßt waren, muß dies dann nicht auch bei den anderen der Fall sein? So fragt der Gegner Brink mit Recht.

Fragen wir weitergehend nach Bekkers philosophischen Voraussetzungen für die Bekämpfung des Teufel- und Hexenglaubens, so ist zunächst ganz allgemein seine cartesianische Wertung der „Mathematik“ zu nennen. In der Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie, ja auf die ganze menschliche Wissenschaft, erblickte Descartes den neuen, allein möglichen Weg, um zur Gewißheit zu gelangen. Bekker führt eine bewegliche Klage darüber, daß auf den Universitäten am wenigsten das gesucht wird, was das menschliche Urteil am meisten erleuchten und gewiß machen kann: die Mathematik. „De Wiskonst mein ik / of dat deel der Natuurkunde / dat ons den aart en loop des Hemels leert.“ Wie bei Descartes so ist auch bei Bekker der Be-

griff „Mathematik“ weit gefaßt. Er freut sich über den holländischen Ausdruck „Wiskonst“ für Mathematik; denn sie steht ja über allem anderen Wissen und kann alle anderen Wissenschaften anleiten sich die gleiche Gewißheit zu geben. In den weitgefaßten Begriff der Mathematik zieht Bekker auch die Astronomie hinein (vgl. ihre Identifizierung II, 3, § 5), und sie schätzt er insonderheit, weil sie erkennen lehrt, wie sehr sich die Heilige Schrift nach der Ausdrucksweise der Ungelehrten richtet und von Himmel, Erde, Sonne, Mond und Sternen nicht nach der Natur der Sachen, sondern nach den gewöhnlichen Begriffen der Menschen redet. Wer diese Wissenschaft pflegt, wird nicht so leicht etwas auf anderer Leute Sagen oder Wahrscheinlichkeit geben. Auch wird er nicht die Luft mit Geistern bevölkern oder die Geister mit den Sternen verbinden.

Die philosophische Grundlage der BW., in der die Frage nach Natur und Wesen eines Geistes die fundamentale Frage ist (BW. II, 33, § 5), bildet das cartesianische System der Substanzen. Wie Descartes unterscheidet Bekker streng die unerschaffene unendliche Substanz, Gott [1], und die endlichen, Geister und Körper, die alle sich dadurch von ihm unterscheiden, daß sie geschaffen sind. Bekker hält den Substanzcharakter der geschaffenen Substanzen entschieden fest. Er wirft Spinoza, zu dem er sich überhaupt in schroffen Gegensatz stellt [2], vor, daß seine Gedanken zum Atheismus führen müßten. Auch die Fortführung der cartesianischen Gedanken durch die Occasionalisten ist Bekker nicht unbekannt geblieben. Diese wollten die Substanzenlehre des Descartes, besonders in der Frage des Zusammenhanges von Leib und Seele näher durchführen und kamen zu dem auch durch Bekker vertretenen Standpunkte, daß sie die gegenseitige Ausschließlichkeit der ausgedehnten und

1) Siehe schon oben S. 573f..

2) Spinozas hauptsächliche Irrtümer seien: 1. keine Substanz, d. h. Selbständigkeit gibt es außer Gott, und die Geschöpfe sind nur modi, d. h. „Wysen van Gods bestaan; 2. die „eenigste“ Substanz hat zwei wesentliche Eigenschaften, die eine Ausdehnung, die andere Denken: „met oneindig anderen, die wy niet en weeten“; 3. „Dat alles afhangt van een oneindig getal oorsaken / die op eene oneindige ordre ende op oneindige wysen malkanderen volgen“; 4. kein Ding oder Tat ist an sich gut oder böse; 5. die heiligen Schriften sind nicht ursprünglich von Gott, und die heiligen Schreiber haben in vielem geirrt; 6. die Wunder beruhen auf natürlichen Ursachen und können so erklärt werden (Kerkelyke Historie, S. 38 f.).



denkenden Substanzen von ihrem Wesen auch auf ihre Wirkungsmöglichkeiten übertrugen. Sie stellten dann jede Wirkung der ausgedehnten auf die denkenden Substanzen und umgekehrt in Abrede. Soweit kann Bekker auch mitgehen. Die weitere Durchführung der occasionalistischen Lehre durch Geulincx und Malebranche werden wir allerdings nicht bei ihm finden. Diese leugnen den Einfluß der geistigen auf die körperliche Welt und umgekehrt; immer ist eine Verbindung durch Gott notwendig. Diese hebt jede Selbständigkeit des Tuns in der geistigen wie auch körperlichen Welt auf. Die endlichen Substanzen sind nicht mehr tätig; die göttliche Substanz ist der alleinige Grund aller Tätigkeit. Auf seine Art hat auch Spinoza dieselben Folgerungen gezogen[1]. Bei beiden geht Bekker nicht mit. Sobald die Substanzialität der endlichen Substanzen aufgegeben wird, kann er nicht mehr mitgehen. Die Ursache ist wiederum die theologische Haltung Bekkers. Wir dürfen nicht außer Acht lassen, daß er sich selbst nicht als einen Philosophen bezeichnet. Er will weder Cartesianer noch Coccejaner sein, das erstere nicht aus dem soeben angegebenen Grunde, daß er von Berufs wegen kein Philosoph sei, das zweite nicht, weil er kein Sektierer sei (Kort Beright VII, § 23). Nun hat er mit seiner Selbstbezeichnung, daß er nicht Cartesianer sei, nur insoweit Recht, als er nicht Philosoph von Beruf ist. Er ist ganz fraglos Schüler Descartes'. Sein ganzes Werk wäre nicht denkbar, wenn er nicht völlig in der cartesianischen Gedankenwelt gelebt hätte. Das zeigt auch seine Substanzenlehre. Genau wie er nennt Descartes ein Wesen, das für sich besteht, Substanz und teilt wie Bekker die Eigenschaften der Substanzen in zufällige (modi) und wesentliche (Attribute). Für die scharfe Trennung der zwei verschiedenen Arten von Substanzen, Geister und Körper bezeichnet Bekker Descartes ausdrücklich als sein Vorbild (II, 1, § 13 ff.), ebenso wenn er den körperlichen Substanzen nur Ausdehnung, den geistigen nur Denken als Attribute beilegt, wodurch der Gegensatz zwischen Körper und Geist entsteht. Die Naturen eines Geistes und eines Körpers sind so verschieden, daß die eine die andere geradezu ausschließt. Wenn Descartes als Attribut des Geistes das Denken, des Körpers die Ausdehnung erklärt, so mag nach Bekkers Meinung

1) Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie (7. und 8. Aufl.), I, S. 242 f.



vielleicht noch mehr zu ihrem Wesen gehören, aber es ist ihm außer allem Zweifel, daß ein Körper nicht denken und ein Geist sich nicht ausdehnen kann. Jede Bewegung ist eine wesentliche Eigenschaft des Körpers: der Geist ist dazu unfähig (BW. II, 34, § 16).

Unter den Geistern unterscheidet Bekker den Geist des Menschen, die Seele, und Engel, d. h. Geister, die keinen Körper haben. Die menschliche Seele ist auf ihren Körper eingeschränkt; die Engel haben keinen Körper, sind aber auch nicht durch ihn eingeschränkt oder verwirrt. Das Dasein von Engeln, d. h. von Geistern ohne Körper, kann mit der bloßen Vernunft ohne die Schrift nicht erwiesen werden. Mit ersterer kommen wir bloß zu der Möglichkeit ihrer Existenz. Ihre Wirkungen auf andere Geister oder auf Körper mit der Vernunft zu untersuchen, hält Bekker für „spottelijk“, da ihr Dasein mit der Vernunft nicht bewiesen werden kann (Kort Beright V, § 6). Da er das Dasein der Geister nicht mit der Vernunft beweisen kann, greift Bekker zur zweiten Möglichkeit der Beweisführung, zur Schrift. Was er daraufhin über die Engel sagt, wird uns später zu beschäftigen haben. Merkwürdigerweise hat Bekker mit das wichtigste Kapitel seiner BW., das 7. des 2. Buches erst in späteren Auflagen eingefügt; 1691 ist es vorhanden. Er sagt selbst, daß man ihn sehr drängte, über den nun hier behandelten Gegenstand, die Wirkung der Geister auf die Körper, zu sprechen. Wie wir soeben sagten, ist es Bekkers Ansicht, daß man durch die bloße Vernunft ohne die Schrift die Existenz von Geistern ohne Körper nicht beweisen könne; er hielt es daher zuerst nicht für nötig, die Wirkungen solcher Geister auf andere Geister oder auf Körper zu untersuchen. Er habe sein Werk auch gar nicht unternommen, um die Wirkungen der Geister auf die Körper und auf andere Geister zu leugnen (Kort Beright V, § 2. 6. 17). Für Bekkers Aufbau seiner Gedanken ist also die Unmöglichkeit der Wirkung der Geister auf die Körper ursprünglich nicht grundlegend gewesen. Das war ihm erst eine Angelegenheit zweiten Ranges. Diese Feststellung ist nicht unwichtig. Soweit in der Literatur Bekkers Tat Erwähnung findet, wird immer auf die Leugnung der Wirkungsmöglichkeit der Geister auf Körper der größte Wert gelegt. Die Annahme scheint nicht von der Hand zu weisen zu sein, daß die später im 7. Kapitel des 2. Buches behandelten Dinge

ihm als Cartesianer als Selbstverständlichkeiten erschienen, die er gar nicht auch noch ausdrücklich behandeln zu müssen glaubte.

Bekker geht dabei von dem aus, was wir heute als Naturgesetz bezeichnen würden. Er will aber Gottes Allmacht mit dem Naturgesetz vereinen. Die ganze naive Wundergläubigkeit teilt er nicht mehr. Gott kann schwarz weiß und weiß schwarz machen; aber er kann nicht schwarz zugleich weiß machen und umgekehrt. Ebenso kann Gottes Allmacht einen Geist in einen Körper verwandeln und umgekehrt; aber er hebt damit die vorhergehende Geistnatur auf, es bleibt bloß ein Körper übrig. Auch hier sehen wir, wie streng Bekker Geist und Körper scheidet. Die Transsubstantiation der katholischen Kirche gilt als absurd, weil alle äußeren und inneren Eigenschaften des vorhergehenden Körpers bleiben, der plötzlich ein anderer Körper geworden sein soll; der Unterschied zwischen Geist und Körper ist noch größer. Man darf aber nicht auf das Rücksicht nehmen, was Gottes Allmacht tun könnte. Sein Grundsatz ist: „ab eo, quod esse potest, ad illud, quod est, non valet consequentia". Schon im vorhergehenden Kapitel zitiert er eine Äußerung des Jesuiten Mendeza: „O bone deus! quam multa fecisses si quae potuisti fecisses!" Man darf nicht fragen, ob Gott kann ein Pferd fliegen lassen, oder ob ein Pferd das kann. Ebenso hat Gott den Geistern Grenzen gesetzt, deren Überschreitung wir nicht annehmen dürfen, etwa weil Gott den Geistern außerordentliche Kräfte mitteilen könne. Es gibt Grenzen „door de scheppinge bepaald / en door de voorsienigheid onderhouden (§ 4). Gott hat von Anfang an jedem Ding natürliche Fähigkeiten anerschaffen. Der „influxus und concursus" Gottes ist nichts anderes „dan een gedurige werksaamheid der godelike Almaght / elk schepsel . . . in sijnen aart onderhoudende / ende na synen aart bestierende" (§ 5). Alle Dinge wirken nach ihrer Art und Eigentümlichkeit, die sie bei der Schöpfung erhielten. Und diese ursprüngliche Eigentümlichkeit pflegt und erhält Gott. Hier ist die Verbindung von Gottes Allmacht und dem Naturgesetz ganz deutlich. Gott wirkt durch die Naturgesetze, die er selbst aufgestellt hat.

Auf die Geister angewandt, ergibt sich dann Folgendes: Will man behaupten, daß die Geister auf die Körper wirken, so ist das nur möglich, wenn es in ihrer ursprünglich anerschaffenen

Eigentümlichkeit gegründet ist. Und das kann nicht der Fall sein. Die menschliche Seele wirkt auf ihren Körper und umgekehrt. Eine Seele wirkt auf die andere nie direkt, sondern nur durch zwei Körper. Gott hätte unsere Seele nicht mit einem anderen Körper, z. B. einem Baum oder Stein vereinigen können; denn das wäre kein Mensch.

„Hier uit besluit ik dan / dat een ander Geest dan mijne Ziel uit eigenen aart door den Schepper in de scheppinge bepaald / en door de voorsienigheid ondersteund / geen eigen lichaam hebbende; ende noch minder sulk een als't onse / tot beweeginge van andere lichaamen bequaam: ons met reden verdacht moet zijn / hoe die allerhande lichaamen / ook onmiddelbaar / ende in eenen ogenblik / (somen gemeenelik gelooft) bewegen, ende allerley lichamelike werken / des menschen kraghten duisendmaal te boven gaande / verrighten kann" (§ 13).

Aus alledem schließt Bekker, daß wir von Wirkungen der Geister, es sei auf Geist oder Körper, nicht das Geringste aus dem folgern können, was uns die Vernunft lehrt. Daß für Bekker die hier wiedergegebenen durch und durch cartesianischen Gedankengängen, die er erst nachträglich in systematischer Darstellung in sein Werk einzufügen für nötig hält, doch von entscheidender Bedeutung sind, dürfte aus dem Umstande ersichtlich sein, daß wir ähnliche Äußerungen auch sonst in der BW. finden. Der Begriff von der Natur und dem Wesen eines Geistes ist es ja, worauf er nach eigener Aussage sein ganzes Werk aufbaut (BW. II, 33, § 5). Daraus ergeben sich ihm dann seine scharf negativen Sätze über das Verhältnis von Menschen und Geistern bzw. Menschen und Teufel. Nirgends findet man, daß auch selbst gute Engel auf Körper und Geister ebenso unmittelbar wirken, als die Seele des Menschen auf ihren eigenen Körper (BW. II, 15, § 10). Geister und Menschen können nicht aufeinander einwirken, weshalb keine Gemeinschaft zwischen Mensch und Teufel, noch weniger ein wechselseitiges Bündnis bestehen kann (BW. III, 2, § 1). Für „ausgemacht und zweifelsfrei" anzunehmen, daß ein erschaffener und dazu noch von Gott verworfener Geist auf die Seele oder den Körper des Menschen einwirken könne, ist sehr schwierig (BW. II, 21, § 1). So kann der Teufel nicht mit den Menschen verkehren; denn dieser Aberglaube ändert das Wesen von Geistern und Körpern (BW. III, 2, § 10). Ein Geist kann ohne körperliche Werkzeuge sich von körperlichen Dingen keinen Begriff machen. Der Teufel mag noch so geschickt

sein, ohne körperliche Hilfsmittel kann auch er das nicht, noch weniger auf Körper wirken (BW. II, 33, § 3).

Da Bekker trotz dieser kritischen Sätze hinsichtlich der Existenz der Geister und ihrer Wirkung betont, daß man mit bloßer Vernunft nicht zum Ziele kommen kann, untersucht er, was die Heilige Schrift über die Geister sagt. Die ihm feststehende Unmöglichkeit, daß ein Engel einen Körper haben kann, wird dabei zur Ursache merkwürdiger Schriftauslegungen über die drei Männer bei Abraham und Lot, das Gleichnis vom jüngsten Gericht, die Auferstehungsgeschichte u. a. (BW. II, 14, § 2. 3; III, 15, § 4). In den biblischen Erzählungen von Engeln ist nach ihm vieles bildlich zu verstehen (BW. II, 10). Aber Bekker leugnet, den biblischen Berichten folgend, nicht, daß es Engel gibt, die bisweilen erschienen sind oder auch noch erscheinen können (BW. II, 32, § 10; III, 19, § 1). Über ihr Wesen und ihren Ursprung in der Schöpfung sagt die Schrift aber nichts (Kort Beright V, § 6; BW. II, 8, § 9). Sie sind in ihren Fähigkeiten Gott gegenüber stark einzuschränken. Gott wirkt durch die Engel wie durch Menschen, die Ähnliches taten. Die Engel haben aber wenig Eigenes zu tun; Gott ist Alles in Allem. Aber sie wissen mehr als die Menschen, weil sie immer bei Gott sind. Ein Engel kann freilich nicht einen Menschen mit Pest schlagen, wie im AT. erzählt wird, weil solche Werke zu tun sicher nicht leichter ist als Regen, Gewitter usw. hervorzurufen; diese Ehre darf nur Gott allein zuteil werden. Durch seine Untersuchung der Schrift will Bekker nur zeigen, daß das, was man von der Kraft und Macht der Geister und den ihnen zugeschriebenen Wirkungen behauptet, nicht bewiesen werden könne (BW. II, 15, § 11). In der Tat verliert Bekker diesen Endzweck niemals aus dem Auge.

Er will dabei insbesondere den Glauben an die bösen Geister und besonders an die Macht und Wirksamkeit des Teufels stürzen. Denn er ist der Überzeugung, daß Gottes Ehre und sein heiliges Wort von unserer Seligkeit beim Bestehen des Teufelsglaubens gar nicht möglich wäre (BW. II, 35, § 1). Das ganze Gebäude des Christentums steht oder fällt mit den Teufelsanschauungen (BW. I, 1, § 3. 4). Dieses etwas einseitige Urteil Bekkers zeigt, wie ernst die religiösen Beweggründe zu nehmen sind, die ihm eine mächtige Triebfeder zu seiner Tat waren. Wir werden mit der Behauptung nicht fehl gehen, daß die religiösen Gründe mindesten ebenso stark

sind wie die philosophischen. Beide haben sich gegenseitig beeinflußt; und die religiöse Position ist bei Bekker von Anfang an stark cartesianisch gefärbt. Er ist überzeugt, daß er dem Allerhöchsten so viel von seiner Macht und Weisheit wiedergibt, als die ihm nahmen, die sie dem Teufel übertrugen (BW. Vorrede). Seine religiöse Grundposition ist, daß der Teufel Gottes Gefangener und in der Hölle eingeschlossen ist. Wenn er schon die Macht der Engel ad maiorem dei gloriam stark beschnitt, obwohl ihnen als den Gott treu gebliebenen Geistern Ehre gebührt, so kommt diese doch niemals dem Teufel zu.

Bekker wendet seine von cartesianischen Gedanken ausgehende Grundanschauung über das Wesen der Geister und der Körper und ihr Verhältnis zueinander auch auf den Teufel an, obwohl er betont, daß die Vernunft positive Aussagen über die bösen Geister nicht geben, sondern daß hier nur die Schrift weiterhelfen kann. Philosophisch stellt er fest, daß der Teufel als ein geschaffener Geist, also eine endliche Substanz, nicht körperliche Dinge vorstellen oder auf Körper wirken kann. Da er ein Geist ist, hörte er nie eine Sprache, noch las er in Büchern, ist also auch kein Schriftkundiger und kein Theologe und weiß auch nichts von der Zukunft. Es streitet wider Vernunft und Verstand, daß der Teufel oder ein anderer böser Geist sich in einen Körper oder in den Schein eines Körpers verwandeln kann. Der Teufel kann in nichts mit Gott verglichen werden; denn er ist nur ein Geschöpf (BW. II, 35). Da Gott die Wahrheit ist, ist es unmöglich, daß er in seiner Allmacht den Vater der Lügen unterstützen wollte. Abscheulich und gotteslästerlich ist es, zu meinen, daß Gott etwas tue, um dem Teufel zu gefallen (BW. III, 16, § 7—10). Gott sagt in der Schrift auch ausdrücklich, daß weder Engel noch Geister Zukünftiges wissen. Er verbirgt dem Menschen sein Schicksal, warum sollte er es dem Teufel, seinem Feind, offenbaren? (BW. II, 33, § 12). Auch auf die Widersprüche hinsichtlich der Wertung des Teufels weist Bekker hin: Einerseits soll der Teufel nach der Versuchungsgeschichte alle Königreiche der Welt beherrschen, und anderseits ist er ein Hanswurst und Harlekin für den Pöbel. Von der Grundlage der cartesianischen Philosophie aus kommt Bekker zu seiner religiösen Stellung, daß der Teufelsglaube Ditheismus, oder, wie er es nennt, Manichäismus sei, und stärkt anderseits seine philosophische Position

durch Rückschlüsse aus dem biblischen Gottesglauben. Von Gott und nicht von dem Teufel kommt ihm alles Übernatürliche. Es kann nicht sein, daß Gott dem Teufel eine gewisse Gewalt überließ. Gott hilft auch nicht dem Teufel zu seinen Wundern; denn Gott wirkt nichts Böses (BW. II, 34, § 17 ff.). Niemand außer Gott weiß die Dinge, die er weiß; das Vorherwissen göttlicher Dinge ist für Bekker das unfehlbare Merkmal des Göttlichen. Schreibt man dem Teufel ein Vorherwissen zu, so muß er Gott und Gott nichts sein. Über die dummen Albernheiten, die der Aberglaube dem Teufel zuschreibt, möchte Bekker lachen, wenn ihn nicht Wehmut erfüllte über den dadurch der christlichen Religion zugefügten Schaden (BW. II, 35, § 1—11).

Nun muß Bekker freilich, weil ihm der Kanon des Alten und Neuen Testamentes inspiriert ist, wieder alle vorkommenden Teufelsstellen auf Grund dieser allgemeinen Sätze religiöser und philosophischer Art umdeuten. Er geht dabei im wesentlichen immer denselben Weg: Wo ein Teufel genannt wird, sagt Bekker, daß „diabolos“, weil es Verleumder bedeute, ebenso gut von einem Menschen gesagt werden könne, der diesen Namen verdient, als von dem Teufel selbst. Bei anderen Stellen betont er, sie seien viel zu dunkel, um Gewisses über den Teufel hieraus zu schließen (z. B. BW. II, 23, § 2). Dabei werden wir doch anerkennen müssen, daß Bekker eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung des Urtextes anstrebt, mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit an die Arbeit geht und so manches richtig gesehen hat. Den Übersetzern wirft er mit Recht vor, daß sie gerne den Teufel in die Bibel einflicken. Es wäre zwecklos, wollten wir hier alle Einzelheiten der Schrifterklärungen Bekkers besprechen. Besonders beschäftigen ihn noch die biblischen Stellen, die von einem Reich des Satan zu reden scheinen. Für ihn steht fest: Satan kann kein Reich wider Gott, auch nicht ein noch dazu feindliches „imperium in imperio“ haben. Er kann kein Reich wider das Christentum, ja überhaupt keines haben. Der Teufel ist mehr verflucht als irgendein Geschöpf in der Luft, Erde oder im Meer: wie könnte man ihm da die größte Herrschaft anweisen. Kann man denn nicht ohne den Teufel die Menschen zur Gottesfurcht veranlassen? Wer dem Teufel so große Gewalt gibt, der befördert die Sünde und hindert die wahre Gottseligkeit.

Die von den Gegnern am meisten angegriffenen Bibelerklärungen Bekkers betreffen den Sündenfall und die Versuchungsgeschichte Jesu. In der „Vaste Spyse“, wo Bekker im VII. Hauptstück „von der Sünde“ handelt, ist seine Anschauung vom Sündenfall noch lange nicht so entwickelt wie später. Da gibt er noch zu, daß in Gen. 3, 1—6 der Teufel Eva verleitet und verführt. Moses verstand zwar unter der Schlange nicht den Teufel; es war eine richtige Schlange, die sprach; aber eine Schlange kann von selbst nicht sprechen, und darum hat der Teufel mitgespielt. Später betont Bekker, daß beim Sündenfall nichts von Moses erzählt werde, woraus man schließen könne, daß der Teufel selbst unmittelbar auf des Menschen Seele ohne Körper zu wirken imstande sei (Kort Beright V, § 12). Hätte aus der Schlange der Teufel gesprochen, so wäre das ein größeres Wunder, als Gott später an Bileams Eselin tat, die immerhin eher zum Sprechen fähig war als gerade eine Schlange. Die Erzählung paßt nach Bekkers Ansicht weder auf die Schlange, da sie nicht sprechen kann, noch auf den Teufel; denn dieser hat — wovon doch im Fluch die Rede ist — keinen Bauch und Kopf, er geht nicht auf dem Bauch, er bedarf auch nicht der Erde noch anderer Nahrung. Wörtlich genommen kann die Geschichte nicht wahr sein. Aber Moses hat doch nicht Sachen geschrieben, die nicht wahr sind. Darum muß die ganze Erzählung in einem solchen Sinne verstanden werden, daß sie wahr sein kann, „verbloemder wijse“; d. h. man muß etwas anderes darunter verstehen als die Worte auf den ersten Anblick hin zu sagen scheinen. Bekker ist der Meinung, Moses habe beim Sündenfall nichts erzählt, woraus geschlossen werden dürfte, daß der Teufel selbst unmittelbar auf des Menschen Seele ohne Körper zu wirken imstande sei (Kort Beright V, § 12) — das cartesianische Prinzip ist auch hier grundlegend. — Er vertritt die gleiche Anschauung auch in seiner Behandlung der Versuchungsgeschichte Jesu. Wenn Bekker hier sagt, daß der Teufel nicht auf die Seele oder den Körper des Menschen wirken könne, weil er ein erschaffener und von Gott verworfener Geist sei, so geht aus der Verbindung „erschaffen und von Gott verworfen“ hervor, wie eng er wieder seine philosophischen und religiösen Argumente verbindet. Wenn man die Versuchungsgeschichte buchstäblich nehme, so wäre sie ganz sinnlos. Der auf der einen Seite so schlaue Teufel müßte sich sehr dumm angestellt

haben. Nehme man die Geschichte buchstäblich, so ergäbe sich auch eine Fülle von Widersprüchen. Man könne die Erzählung so verstehen, daß Jesu Kampf mit dem Teufel in bloß quälenden Gedanken bestanden habe, wie der Kampf in Gethsemane (BW. II, 21). Diese Deutung Bekkers, die die Gegner so sehr angriffen, steht auf einer für seine Zeit beachtenswerten Höhe. Bekker erkannte übrigens auch richtig, daß die Dämonischen im Neuen Testament einfach Kranke waren.

Nach dem Gesagten werden wir es uns auch nicht anders von Bekker denken können, als daß er auch die Hölle nicht bestehen läßt. Er hat gesehen, daß die alte israelitische Religion keine Hölle kannte, sondern nur ein Totenreich. Aber auf der anderen Seite vermag er trotz der Fülle seiner Kenntnisse wegen seiner Stellung zu dem Kanon nicht zu sehen, daß dies in dem stark eschatologischen Spätjudentum anders geworden war. Bei der Frage, wo der Mensch nach dem Falle blieb, fragt Bekker, ob er besser als in der Hölle gewesen sei, als er im Garten die Stimme Gottes hörte und sich zitternd vor ihm verbarg (II, 9, § 13). So ist das ewige Feuer nicht wörtlich zu verstehen; denn über Geister — und das sind doch der Teufel und seine Engel — hat Feuer keine Macht (II, 12, § 2; 19, § 17). Die Bindung des Teufels an das höllische Feuer ist nicht körperlich zu verstehen. Es handelt sich um unkörperliche Geister, unkörperliches Feuer, unkörperliche Bande (Kort Beright, S. 72).

Für Bekker kommt der Teufel aus dem Heidentum (I, 24), und der übliche Teufelsglaube gefährdet das Christentum. Gleichwohl leugnet er die Existenz des Teufels nicht, hält ihn aber, wie ausgeführt, für Gottes Gefangenen, der keine Macht und kein Reich habe, auch als Geist gar nicht zu irgendwelchen Wirkungen auf Menschen imstande sei. Für Teufel möchte er freilich lieber die Sünde einsetzen; die Menschen bilden sich einen Kampf mit dem Teufel ein und wollen nicht sehen, daß sie den Feind in sich selbst tragen. Dieser Klasse von Menschen gefalle die „Betoverde Weereld“ am wenigsten (BW. IV, 8, § 6f.).

Eine besondere Untersuchung in der BW. ist der Frage gewidmet, ob es nach seiner Entdeckung des wahren Wesens des Teufels noch möglich sei, daß dieser durch Menschen wirkt, und ob es also

Zauberer und Hexen geben könne. Auch bei dieser Untersuchung benutzt Bekker seine beiden Maßstäbe: Vernunft und Schrift. Er geht davon aus, daß niemand etwas werde gegen seine Auffassung vom Wesen eines Geistes einwenden können, d. h. daß die cartesianische Lehre allgemeingültig sei: ein Geist ist nicht ausgedehnt und ein Körper nicht denkend. Die abergläubische Meinung von dem Verkehr des Menschen mit dem Teufel verändert aber die Natur und das Wesen des Geistes wie des Körpers. Dadurch wird der Mensch, d. h. seine Seele, aus ihrer eigentlichen Existenz herausgestoßen, und der Mensch bleibt kein Mensch mehr, wenn er mit den Geistern Gemeinschaft haben könnte. Außer der Verbindung von menschlicher Seele und Körper gibt es keine andere zwischen Körpern und Geistern. Darum kann auch der Teufel nicht auf Wink oder Befehl der Hexen in den menschlichen Körper einfahren; denn wie sollte ein Geist wissen, was in einem Körper vorgeht, wenn dieser doch nur für seinen individuellen Geist empfänglich ist. Nach dem kartesianischen Grundbegriff von dem Wesen eines Geistes und nach der Natur des menschlichen Körpers ist es unmöglich, daß die erzählten teuflischen Einwirkungen auf ihn der Wahrheit entsprechen. Von einem Vertrag des Teufels mit dem Menschen sagt aber auch die Bibel kein Wort, und die Vernunft lehrt das gerade Gegenteil (BW. III, 1, § 3). Religiös ist aller Zauber Abgötterei.

Auch in diesem Zusammenhang betont Bekker wieder als die Aufgabe eines Philosophen, die Naturerscheinungen zu beobachten, bis er ihre natürliche Ursache entdecken kann (BW. III, 22; 23). Alles, was Menschen, Geister und Tiere tun, muß innerhalb der Grenzen der Natur und ihrer Kräfte bleiben. Bekker sagt mit Recht, daß die Naturwissenschaft sich nicht frei entfalten kann, solange die Menschen viele Naturerscheinungen für Wirkungen des Teufels ansehen. Aber auch die Medizin, Rechtswissenschaft und die Seelsorge bieten ganz andere Entwicklungsmöglichkeiten, sobald Hexenprozesse und Teufelsglaube schwinden (BW. III, 23, § 9 ff.). In diesem Interesse Bekkers für die vorurteilsfreie Fortbildung der Wissenschaften wie auch der kirchlichen Praxis hat das Streben Descartes', durch grundsätzlichen Zweifel an allem zur Gewißheit zu gelangen, praktischen Nutzen gebracht; und der Vater der modernen Philosophie hat auch durch Bekkers Tat

hervorragende, die moderne Kultur fördernde und die Kirche zur Neueinstellung anregende Wirkungen ausgeübt.

Eine besondere Betrachtung erfordert zuletzt das Geschichtsverständnis Bekkers. Bekker stellt im allgemeinen die Zauberei seiner Gegenwart in eine Linie mit der Vergangenheit und den Ansichten der verschiedensten Völker. Er erliegt nur gar zu leicht dem auch sonst in der Aufklärung begegnenden Fehler, die jahrtausende lange historische Entwicklung außer Acht zu lassen und die neuzeitliche cartesianische Erkenntnis von den Geistern und Körpern als Maßstab für seine Beurteilung alles dessen zu nehmen, was er mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit aus den verschiedensten Völkern und Zeiten zusammengetragen hat. So teilt er die Schwäche des Rationalismus, das mangelnde historische Verständnis. Überall, wo er in der Welt Seelenwanderungsglauben findet, meint er den pythagoräischen Einfluß zu finden (BW. I, 9, § 1; II, 5, § 2). Nie verfolgt er in einer uns befriedigenden Weise die Entstehung und die Wandlungen des Teufels- und Hexenglaubens in den Jahrtausenden der erreichbaren menschlichen Geschichtsentwicklung. Insbesondere hinderte ihn das Inspirationsdogme, daß er eine wirkliche Geschichte des Teufels schreiben konnte. Dazu hätte Bekker die Anfänge des Teufelsglaubens besonders in der Bibel suchen müssen und ohne sein Dogma, das ihn zwang, den Teufel völlig aus der Schrift herauszudeuten, mit einem wahren historischen Blick den biblischen Aberglauben mit dem der verschiedenen Völker und Zeiten vergleichen und durch vergleichende Gegenüberstellung werten müssen. Die rationalistische Stellung Bekkers zur Geschichte zeigt sich besonders in seiner Darstellung der Person Jesu. Hier begegnen uns sogar einige für den Rationalismus typische Ausdrücke. Bekker nennt Jesus „onsen allgemeenen Opleeraar“ (III, 9, § 4). „Sijn Werk was derhalve niet so seer de dolingen te wederleggen; als de zeden te verbeteren“ (II, 28, § 11). Jesus legt oftmals nach Bekkers Ansicht die Anschauungen der Juden, sie mögen nun wahr sein oder nicht, seinen Reden zugrunde (II, 16, § 7). Jesus habe dem Volksglauben nur nicht widersprochen, weil die Menschen seiner Zeit nicht reif dafür waren, diesen Widerspruch zu begreifen. Er richtete sich auch zum Teil nach ihrer Ausdrucksweise, da er noch nicht die wahre Beschaffenheit der Dinge erklären wollte. So sagt er auch unbedenk-

lich, daß Gott die Sonne aufgehen lasse, und doch steht sie still (II, 28, §§ 11—16). Dasselbe gilt von seinen Worten über die Dämonen. Durch diese Akkommodationstheorie überwindet Bekker das größte Hindernis, das sich seiner eigenen Wahrheitsüberzeugung entgegenstellte, indem Jesus die Meinung von der Existenz von bösen Dämonen durch seine Worte und Handlungen zu unterstützen schien. Bekker ist von der Wahrheit seiner Sache überzeugt, gleichzeitig aber auch davon, daß Jesus keinen Irrtümern kann gehuldigt haben.

Es wäre jedoch verfehlt, zu behaupten, daß in Bekkers Werk nur die Schwächen der rationalistischen Geschichtsbetrachtung hervortreten. Der Widerspruch der Aufklärung gegen die herrschende Zeitmeinung erweckte auch in Bekker das Streben, deren Unrecht aus der Geschichte zu beweisen. Das zeigt besonders das 4. Buch der BW., in dem Bekker die angeblichen Erfahrungsbeweise an der Hand einer Fülle von Zaubergeschichten prüft und deren völlige Haltlosigkeit zu beweisen unternimmt. Im Rahmen unserer Aufgabe wird es nicht nötig sein, dies im einzelnen darzustellen. Was irgend zu seiner Zeit mit seinen Mitteln zu erreichen war an Material für sein Thema bei allen Völkern und zu allen Zeiten, das hat er für seine Untersuchung herangezogen. Das erkennt auch unter seinen Gegnern Silvius an. Er lobt in der Einleitung zu seinen „Consideratien“ usw. Bekkers Wissenschaftlichkeit, seine historischen Kenntnisse im 1. und seine philosophischen im 2. Buch. Daß Bekker in der Tat über gründliche historische Kenntnisse verfügte, bezeugen sein 1. Buch und die Kapitel 4 und 5 des 3. Buches, auch seine Untersuchung vieler Bibelstellen. Syrisch, Griechisch, Lateinisch, Italienisch, Deutsch usw. sind ihm vertraut. Er zieht Homers Ilias und Odyssee und Ovid zum Vergleiche heran (z. B. BW. II, 26), kennt Plutarch, Plato, dessen Schriften er las, Aristoteles, Apulejus, Ciceros philosophische Schriften. Er kennt die Chaldäer, die Perser, den Pythagoras, Sokrates, Thales, Aeschines und andere (BW. I, 2), sogar die Rabbinen. Eine gründliche Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache befähigte ihn zur Untersuchung des Urtextes der Bibel. Er stellt auch über den Sprachgebrauch des Neuen Testamentes philologische Beobachtungen an und will den Einfluß der hebräischen Bibel beachtet wissen (ibid. § 12). So ist Bekker eine durch und durch wissenschaftlich gerichtete Natur.

Wenn er auch zuweilen derbe Ausdrücke gebraucht, z. B. gegen das Papsttum, das er besonders scharf kritisiert (BW. I, 24, § 16; II, 3, § 5; 11; 4, § 6; 14, § 13; 24, § 2), so unterscheidet er sich wie Tag und Nacht von der Polemik seiner Gegner durch seine feine sachliche und wissenschaftliche Art. Auch die neuen astronomischen Errungenschaften hat er verarbeitet. Himmel und Erde sind ihm nur Begriffe, die die Menschen erfunden haben. Der Himmel ist nichts weiter als der unermeßliche Raum dieses Weltsystems (II, 2, § 15), sodaß für den Wohnsitz der Geister kein Raum bleibt. Zu Beginn seines Werkes erklärt Bekker, daß sich niemand an einen solchen Gegenstand wagen könnte, der nicht sich vorher eine genaue Kenntnis aller menschlichen Meinungen und Ansichten über die Geister angeeignet hätte. Er hat sich dieses Rüstzeug tatsächlich zu beschaffen bemüht und gibt von allem, was er darüber in Erfahrung bringen konnte, Nachricht, um die Leser anzuleiten, sich ein selbständiges Urteil zu bilden.

Wir finden bei Bekker auch Ansätze zu einer kritischen Abschätzung der ihm zur Verfügung stehenden Quellen. Man müsse bei der Untersuchung der Ansichten der modernen Heiden beachten, daß die Darstellungen von Christen verfaßt und darum nicht so zuverlässig seien wie die Schriften der alten Heiden, die uns alles in ihrer eigenen Sprache erzählen. Bekker meint nicht, daß die Christen in ihrer Darstellung nicht genügende Objektivität aufbrächten, wohl aber, daß sie als Fremde den heidnischen Glauben nicht genügend kennen lernten. Aber es ist doch hieraus ersichtlich, daß Bekker das Bestreben hat, die Quellen auf ihre Objektivität wirklich zu prüfen. Dasselbe gilt von seiner Wertung der Ketzerberichte, von denen er weiß, daß die kirchlichen Gegner der alten Ketzer im Bestreben, sie zu widerlegen, oft Unverstandenes einseitig wiedergeben, in ihrem Eifer für die Wahrheit sich von Leidenschaften leiten ließen und Dinge vom falschen Gesichtspunkt aus betrachteten, die an sich nicht böse waren. Augustins Darstellung des Manichäismus und der Ketzereien ist tendenziös geschrieben; denn er will ja in dem Büchlein: „De haeresibus“ darstellen: „unde possit omnis haeresis, et quae nota est, et quae ignota, vitari“ (BW. I, 18, §§ 1; 2). Im 4. Buche der BW. setzt Bekker ausführlich auseinander, wie die vorhandenen Quellen kritisch zu werten sind (Kap. 12—17). Man muß, wenn man aus

den Erzählungen der Geschichtschreiber den Stoff entnimmt, untersuchen, wie weit ihre Einsicht geht, und in welcher Absicht sie schreiben. Auch ist der Stil ihrer Schriften zu beachten. Von dem Geschichtschreiber muß verlangt werden, daß er auch zugleich Theologe und Philosoph sei; andernfalls werde er keine strenge kritische Auswahl treffen, sondern einfach auf Treu und Glauben alles wiedergeben. Gänzlich verkehrt ist es, die Schöpfungen der Poeten für wahr anzunehmen und nicht für das, was sie in Wahrheit sind: Dichtungen. Auch die Quantität der Zeugnisse darf dem Forscher nicht ausschlaggebend sein; denn einer schreibt den anderen ab. Geht man kritisch dem Ursprung nach, so bleibt schließlich oft nur ein Einziger übrig, der selbst nicht wußte, ob das wahr sei, was er erzählte, oder der selbst höchstens der Ansicht war, es könne wahr sein. Bekker legt ferner Wert darauf, zu erforschen, ob der Schriftsteller, der als Quelle benutzt wird, selbst aus einer guten Quelle schöpft, oder ob er seine Nachrichten nur einer Tradition entnimmt. Die heidnischen Quellen sind nicht zuverlässig; denn sie sind verfaßt von Leuten, die in den gleichen Vorurteilen steckten, wie diejenigen, von denen sie berichten. Es gibt auch Schriftsteller wie Josephus, der leichtgläubig ist und das, was er vor Augen sieht, nicht einmal gehört und geprüft hat und sich auf bloße Klatschereien verläßt. Vieles ist tendenziös erdichtet worden, wie Beispiele jesuitischer Berichte zeigen.

So zeigt sich uns Bekker in seiner Stellung zur geschichtlichen Forschung bemüht, der an jeden wirklichen Geschichtsforscher zu stellenden Forderung gerecht zu werden, in dem Quellenstudium und in der Darstellung möglichst frei von Vorurteilen und zeitgeschichtlicher Bedingtheit wirkliche Objektivität walten zu lassen und die wahren historischen Tatsachen zu erkennen. Sein cartesianischer Standpunkt veranlaßt ihn zu einem Ringen um die Erkenntnis dieser Tatsachen, selbst wenn er sich mit den bestehenden Autoritäten dadurch in Widerspruch setzt. Von diesem Ausgangspunkte aus sucht er das Unrecht dieser Autoritäten dann aus der Geschichte zu beweisen und kommt auf solchem Wege zur kritischen Geschichtsforschung.

Wohl werden wir ihn nicht als einen genialen Vorwärtsstürmer bezeichnen dürfen. Seine Bindungen treten überall hervor. Er wollte nicht die rechtgläubigen Anschauungen seiner Zeit und seiner Kirche

verletzen. Er ist eine Gelehrtennatur gewesen und war ähnlich wie sein großer Meister, Descartes, dem stürmischen Kampfe abhold. Aber doch war er stark, seine für richtig erkannte Meinung energisch zu behaupten. Seine Zeitgenossen haben ihn so völlig verkannt, daß sie ihn absetzten. Liest man die Schriften seiner Gegner in ihrer niedrigen gehässigen Art, so erkennt man, daß für seine Tat die Zeit noch nicht reif war. Bekker hat Recht behalten, wenn er in der Vorrede zu der „Betoverde Weereld" sagte, daß der Dank ihm nach seinem Tode erst folgen werde.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

„Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (Tübingen, Mohr) ist in ihrer Neuauflage (vgl. oben S. 463 f.) inzwischen bis zur 7. Lieferung fortgeschritten und führt fast bis zum Ende des Buchstaben A („Aufklärung"). An kirchengeschichtlichen Artikeln begegnen über den in der ersten Auflage vorliegenden Bestand hinaus folgende teils Hauptartikel längeren Umfangs, teils biographische Ergänzungsartikel: Sixtinus Amama (Reuter); Amana-Society (Stocks); Veit Amerbach (O. Clemen); Amerika, Kolonisierung und Christianisierung (Aufhauser); Jakob Ammann (Neff); Amöneburg (Flaskamp); Ammundsen (Bülck); Rosalie Amstein (Paul); Universitäten Amsterdam (Eekhof); Andechs (Lachenmann); Friedr. und Oskar Andersen (Mulert; Bülck); v. Andlau (Zscharnack); Andreas v. Kreta (Schwarzlose); A. v. Longjumeau (Altaner); Angela v. Foligno (J. Koch); Angelo v. Clareno (Wenck); Angelsachsen (Flaskamp); Anglikanische Kirche (S. 337—42; O. Baumgarten); Anglokatholizismus (P. Simon); L. A. Anjou (Newman); Anna Sophie v. Hessen (Paul); Peter Annet (Zscharnack); Hier. Annoni (Paul); Anselm v. Laon (Altaner); Geza Antal (Vereß); Anthimus v. Nikomedien (Achelis); Antichrist, kirchengeschichtlich (Preuß); Antike und Christentum (S. 378—90; Zscharnack); Anton Ulrich v. Braunschweig (Paul); Antonisekte (Straßer); Antonius d. Gr. (Heussi); A. v. Kiew (v. Arseniew); Apácai Csere (Vereß); Apophthegmata patrum (Heussi); Apostelbilder (R. Günther); Michael Apostolides (Alivisatos); Apostolikum im Protestantismus (Zscharnack); Apostolische und Neuapostolische Gemeinden (Haack); Apotaktiten (G. Ficker); Arabien, missionsgeschichtlich (Schlunk); Arabische christliche Literatur (Paret); Archäologie, christliche (Achelis); Wilh. Er. Arends (Glaue); Arethas v. Cäsarea (Zscharnack); Benedikt Aretius (Ritschl); Aribo v. Mainz (G. Ficker); Aristo v. Pella (v. Soden); Aristotelismus, theologiegeschichtlich (P. Petersen); Armenpflege, kirchengesch. (S. 540—49; Mahling); Jak. Arminius (Eekhof); Armut, kirchengesch. (Bauke); Henri Arnaud (Zscharnack); Anton und Angelika Arnauld (Bornhausen); Trog. Arnkiel (Adolphsen); Arnoldi v. Trier (Aner); Arnschwanger (Paul); Asien, kirchengesch. (Aufhauser); Asschenfeldt (Paul); v. Assig (Paul); Atheismus, geschichtlich (Fabricius); Athen, Universität (Alivisatos); Athos (Beth); Auferstehungssekte (Stocks). In dieser Fülle von neuen Artikeln, deren Einstellung auch in den anderen Abteilungen des Lexikons zu beobachten ist, kommt die Tatsache, daß der Neuauflage ein vollständiger Neuaufbau des Stoffes zugrunde liegt, scharf zum Ausdruck. Wie stark auch bei den schon in der ersten Auflage vorhandenen Stichworten die Umarbeitung ist, zeigen besonders die an neue Bearbeiter übergegangenen Artikel. Nur als Beispiele seien herausgegriffen: Apostolikum, Entstehung (Lietzmann); Apologetik, frühkirchliche (v. Soden); Anselm v. Canterbury (Grabmann); Antiochenische Theologie (Bauke). — Vom Mai ab soll monatlich eine Doppellieferung (je 6 Bogen) erscheinen. Zscharnack.

---

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

Analecta Bollandiana XLIV, 1926, Fasc. III et IV, p. 241—2?: H. Delehaye, Hagiographie et Archéologie romaines, beginnt einen inhaltreichen Bericht über die letzten Ausgrabungen in Rom, soweit sie auf die Hagiographie Bezug haben. — p. 270—341: P. Peeters, La passion arabe de S. 'Abd al-Masih, aus der syrischen Handschrift 199 der vatikanischen Bibliothek. In der Einleitung wird gezeigt, daß der Text auf einen syrischen Text zurückgeht, der von einem Nestorianer des Landes von Singar zurückgeht im letzten Viertel des VIII. Jahrhunderts. Übertragen wurde der Text 873 in das Armenische und wurde als monophysitisch angesehen. Über den Kult des Heiligen weiß man nichts, auch nichts über seine Geschichte. Die Elemente, aus denen sich die Legende gebildet hat, und die historischen Erkenntnisse, die sie vermitteln kann, werden kritisch dargelegt. — p. 342—379: H. Delehaye, Les lettres d'indulgence collectives, beginnt mit dem Abdruck einer Reihe von Ablaßbriefen, deren Originale in verschiedenen Archiven Belgiens erhalten sind. Sie sind erlassen von einer Anzahl von Bischöfen und Kardinälen (nicht von einzelnen Personen) für belgische Klöster und Kirchen, ausgestellt am päpstlichen Hofe, und stammen aus dem XIII. bis XVI. Jhd. Der Wert, den sie für die Geschichte haben (nicht nur für die Geschichte der Heiligen), ist bedeutend und noch nicht erschöpft; die Ablaßbriefe selbst sind meistens noch nicht bekannt. Ein kurzer Abriß der älteren Geschichte des Ablasses wird vorausgeschickt. — p. 380—467: Bulletin des publications hagiographiques. G. Ficker, Kiel.

Nomenclator literarius theologiae catholicae. Theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Ed. et commentariis auxit H. Hurter †. T. 1: Ed. 4. Cura Fr. Pangerl. Innsbruck, Wagner. 1926 (XV S., 1000 Sp.). Theologiae catholicae aetas prima. Ab aerae christianae initiis ad theologiae scholasticae exordia. 16 — M. — Diese 4. Aufl. ist nur ein unveränderter Abdruck der 3. Aufl. Zusätze und notwendige Abänderungen sollen erst in einem Sonderheft folgen.

Theodor Stark, Die christliche Wohltätigkeit im Mittelalter und in der Reformationszeit in den ostschwäbischen Reichsstädten. Gunzenhausen, Verein f. bayer. Kirchengesch. 1926. XII, 124 S. (Einzelarbeiten aus d. Kirchengesch. Bayerns. Bd. 4), 2.— M., zeigt im Blick auf die im Titel genannten Städte die allgemeine Entwicklung der christl. Armenpflege. An die Stelle der mittelalterlichen Anstaltspflege trat in der Reformation auf dem Gebiete der Wohltätigkeit die gemeindliche Armenpflege der neueren Zeit.
A. Römer, Leipzig.

Wenn wir **Karl Bornhausens** seinem Ziel nach religionsphilosophisches und dogmatisches Buch „**Der Erlöser**" (Leipzig, Quelle & Meyer, 1927. XII, 258 S.) hier anzeigen, so erwächst das Recht dazu, ja die Notwendigkeit aus der Tatsache, daß B. seiner Darstellung, um die Bedeutung des Erlösers in Geschichte und Glauben aufzuzeigen, die breiteste historische und geschichtsphilosophische Fundamentierung gibt, und daß er eben durch diese energische Wendung gegen den „Antihistorismus" der Gegenwart nicht nur seiner systematisch-theologischen Disziplin, sondern auch der Wertung der religions- und dogmengeschichtlichen Disziplinen in unseren Tagen einen überaus wertvollen Dienst leistet. Er ist sich dessen voll bewußt, daß „Bücher, die die Geschichte ernst nehmen, heute belächelt werden". Sein Buch ist ein Gegenschlag gegen die Entwertung der Geschichte, die bald aus mystischen Motiven, bald aus der Neigung zu spekulativer Abstraktion, bald aus der eschatologischen Entgegensetzung von Zeit und Überzeit oder dem Streben nach zeitloser Vernunftreligion herauswächst, und gegen die neue Art der „Glaubenslehre", die die religionshistorisch fundierte religionsphilosophische Arbeit allzusehr beiseite zu schieben sucht. Diesen Tendenzen gegenüber vertritt B. mit großem Ernst und innerstem Miterleben seine positive Wertung des geschichtlichen Lebens und die Notwendigkeit eines am Geschichtlichen orientierten Erlebens, die Einstellung auf den „ge-

schichtlichen Erlöser" und nicht auf „das Heilige" oder „das Ganz-Andere" oder die übergeschichtliche „Idee". In der Erfassung des „Menschen der Geschichte" als des Erlösers und damit als des Zentralen im christlichen Glauben geht er grundsätzlich, wenn auch in der Durchführung selbständig, die Wege Wilh. Herrmanns, während seine Eingliederung des geschichtlichen Christus in das Ganze der Religions- und Geistesgeschichte, wenn auch wieder durchaus eigenartig, der Position Ernst Troeltschs entspricht; die Kombination beider ist B.s Anliegen. Was die religionshistorische Fundamentierung (S. 12—86) betrifft, so verfolgt B., immer schon im Blick auf die Geschichtsbedeutung Jesu als „des Herrn", den Erlösertyp des Hellenismus, den jüdischen Messiasglauben, die synkretistisch religiösen Heilandsgestalten der ausgehenden Antike, in Anlehnung vor allem an Bousset, Pf. Wendland, Cumont, Erwin Rohde, H. Greßmann (ZKG. NF 3, S. 178ff.; 4, S. 154ff.), Reitzenstein (dessen „Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens", HZ. 126, 1922, S. 1—57, hinzuzufügen wären), Wach; die neuerschlossenen mandäischen Quellen hätten dabei wohl stärker herangezogen werden müssen. Dann arbeitet B. ebenso in durchsichtiger historischer Überschau, wenn auch unter Verzicht auf Vollständigkeit der Stoffdarbietung, die Erlösertypen der Christenheit vom Jesusbild der Evangelien bis zum deutschen Idealismus, dem abgesehen von seinen theologischen Vertretern die Einsicht in die christliche Geschichtsmetaphysik versagt blieb, und bis zu Herrmann und der Gegenwartstheologie heraus. Den dogmen- und kultusgeschichtlichen Stoff stellt er dabei — je in knapper Ausführung — unter die sechs Kategorien: der mystische Gottessohn, der messianische Menschensohn, der Erlöser als Substanz im Kultus und Sakrament, der Mittler als Gemeindesymbol, der dogmatische Heiland, der historische Herr. Außer der christlichen Antike kommen dabei insonderheit Luther, Pascal, Zinzendorf, Herder, Schleiermacher, Romantik zur Geltung, — eine Auswahl also, an der der Historiker aber kaum den Verzicht auf Vollständigkeit monieren darf, da B. in fortschreitendem Maße letzthin systematisch-theologische Ziele unter evangelischen Gesichtspunkten ins Auge faßt; daher erklärt sich wohl das Zurücktreten der mittelalterlichen Entwicklung. Das, was er gibt, enthält auch für unsere Disziplin vielerlei Anregungen, für die wir dem Verf. dankbar sind. Zscharnack.

Der 23. Band der „Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, herausg. von der Gesellschaft f. Geschichte u. Altertumskunde zu Riga" (Riga, 1924—1926, Nicolai Kymmels Buchhandlung) ist dem langjährigen Präsidenten der Gesellschaft, dem um die livländische Geschichtsforschung hochverdienten Dr. Hermann von Bruiningk zu seinem 75. Geburtstag gewidmet. Aus dem reichen Inhalt seien folgende kirchengeschichtlich wichtige Aufsätze notiert: Joh. Kirschfeldt, Religiöse Strömungen in Riga im 17. Jhd. (S. 241—45). Besprechung eines Erbauungsbuchs, das der 1. Bürgermeister von Riga Melchior Fuchs 1675 hat erscheinen lassen. Fuchs ist ein frommer Protestant, der von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung beeinflußt ist; wahrscheinlich erklärt sich dieser Synkretismus aus seinem Studienaufenthalt in Leyden. — Bernhard Hollander, Dr. Johann Christoph Brotze als Pädagog und als Geschichtsforscher († 2. August 1823) (S. 268—95). Brotze aus Görlitz, der in Leipzig und Wittenberg Theologie studiert hat, kam Dezember 1768 als Hauslehrer nach Riga und wirkte dann hier 46 Jahre lang am kaiserlichen Lyzeum, späteren Gouvernementsgymnasium. — Paul Karge, Die religiösen, politischen, wirtschaftlichen u. sozialen Strömungen in Riga 1530—35 (S. 296—311). Im Mittelpunkte der ausgezeichneten Abhandlung steht die vielumfeindete Persönlichkeit des Stadtschreibers, späteren Stadtsyndikus W. Lohmüller. — Heinz Löffler, Ein mittelalterliches Triumphkreuz im Dommuseum in Riga (S. 372—84). Kunstgeschichtliche Einordnung eines auf dem Boden der Jakobikirche entdeckten Monumentalkruzifixus von ca. 1380; vielleicht einheimische Holzplastik. — Joh. Gahlnbäck, Eine Zinnkanne des Burchard Waldis (S. 578—82). Zinnkanne im Museum zu Fellin, 1526—36 gegossen, das einzige bekannt gewordene Stück

des Meisters. — Wilh. Stieda, Baltische Studenten in Leipzig u. Wittenberg (S. 583—634). Aufschlußreich für die sittlichen Zustände an den genannten Universitäten im 16.—19. Jhd. O. Clemen, Zwickau i. S.

In der „Neuen Christoterpe", Jg. 48, 1927 (Halle, C. Ed. Müller, 1926. 273 S.) begegnen neben andersartigen, dieses bekannte und gediegene Jahrbuch stets kennzeichnenden Beiträgen auch einige kirchengeschichtliche Aufsätze aus verschiedenen Zeiten, besonders der neuzeitlichen Kirchengeschichte. Der Herausgeber Julius Kögel schildert S. 117—135: „Das religiöse Leben und Denken der Juden zur Zeit Jesu." Nicht eigentlich wissenschaftlich historisch gemeint ist Rud. Stövesands Skizze: Käthe Luther (S. 81—93). Dem bevorstehenden Jubiläum A. H. Franckes gilt Gg. Körners Aufsatz S. 136—152. Gerh. Reichel blickt S. 153—172 auf Herrnhuts geistiges Geburtsjahr 1727 zurück. Ed. v. d. Goltz gibt S. 44—77 ein Charakterbild der Großherzogin Luise von Baden (vgl. auch in seinem 4. Bd. Christentum u. Leben, 1926, S. 33 ff.). Und endlich hat Friedr. Wiegand S. 189—206 die Wiederherstellung des Kirchenstaats behandelt.
Zscharnack.

Alte Kirchengeschichte

Anton Friedrichsen, Le problème du miracle dans le christianisme primitif. [Études d'hist. et de philos. relig. publ. par la faculté de theol. prot. de l'Univ. de Strasbourg, fasc. 12.] Paris, Felix Alcan, 1925. 8 Fr. — Fr. behandelt nicht die Frage: was ist an den einzelnen Wundern Jesu für historisch anzusehen und was nicht? Denn bei dieser Fragestellung kommt die Forschung nicht weiter. Die Problemstellung isf vielmehr: welche Bedeutung hat das Wunder im Glauben der ältesten Christenheit wie für Jesus selber? Fr. antwortet: Die Gemeinde lebt im Glauben an das gegenwärtige Erlösungswunder, an die von dem himmlischen Christus in das irdische Leben hineinragenden übernatürlichen Kräfte, und sie erwartet mit der Wiederkunft Jesu den vollständigen Sieg der himmlischen Mächte. Daher hat auch das Heilungswunder eine feste Stelle in diesem Glauben an das gegenwärtige Übernatürliche. — Die Evangelien betrachten die Wunder unter zwei Gesichtspunkten: sie dienen einerseits zur Beglaubigung des Messias und seiner Apostel, haben also einen beweisenden Charakter; andrerseits sind sie Zeichen seines Erbarmens. Aber als ein großer Strom antiker Magie in die Kirche eindringen will, wehrt man die Vergleichung Jesu und der Apostel mit Magiern ab. Man betont die sittliche Abzweckung der Wunder Jesu (Origenes). Aber schon in den ersten beiden Versuchungen Jesu (Matth. 4) sieht Fr. Diskussionen der ältesten Gemeinde über die Bedeutung der Wunder sich widerspiegeln: ein übertriebenes Wertlegen auf äußere Wunder werde hier abgelehnt, ebenso wie Paulus 1 Kor. 13 die Liebe für wertvoller ansieht als den Wunder-Enthusiasmus. Ebenso warnt Luc. 10, 20 vor einer Übertreibung der Bedeutung des Wunders. Ferner verliert das Wunder seine ausschlaggebende Bedeutung, wenn auch falsche Propheten Wunder tun. Es tritt zurück, und das kultische Wunder der Kirche wie die moralische Ordnung des Kirchengesetzes nehmen die erste Stelle ein. Joh. Wendland, Basel.

Hermetica. The ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Edited with English Translation and Notes by Walter Scott. — Vol. I, Introduction, Texts and Translation. 549 S.; — Vol. II, Notes on the Corpus Hermeticum. 482 S. Oxford, University Press, 1925. — Der Referent hat zunächst die betrübende Tatsache zu berichten, daß der Herausgeber dieses auf vier starke Bände angelegten Werkes (III sollte den Kommentar zu den anderen Hermesschriften, IV Testimonia, Appendices und Indices enthalten) inzwischen verstorben ist. Das Manuskript scheint fertig vorzuliegen, die Drucklegung aber auf Schwierigkeiten zu stoßen. Unbeschadet aller Kritik gebe ich der Hoffnung Ausdruck, daß alle Hindernisse der Vollendung überwunden werden möchten. — Als Referent fühle ich mich

diesem Werk gegenüber in einer nicht ganz einfachen Situation. Jeder, der dauernd mit den Hermesschriften zu arbeiten gezwungen ist, ersehnt eine moderne Textausgabe in dem Umfang der vorliegenden. Die Hermesliteratur ist der wichtigste Zeuge einer vielleicht kultischen, vielleicht philosophischen, im wesentlichen „heidnisch“ synkretistischen Mystik in der Nachbarschaft des alten Christentums. Ihr religionsgeschichtlicher Wert hat noch zugenommen, seitdem der vom ersten Traktat des eigentlichen Corpus, dem sogenannten Poimandres vertretene Anthropos-Mythus durch die Veröffentlichung und Verarbeitung der mandäischen Texte in den Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Diskussion getreten ist. Von den Texten sind der lateinische Asclepius und die bei Stobaeus stehenden Fragmente in modernen Ausgaben zu lesen, die Fragmente allerdings in einer die Lektüre erschwerenden Verstreuung in der Anthologie des Stobaeus; vom Corpus Hermeticum hat Reitzenstein einige Traktate ediert; die anderen aber liegen nur in der völlig überholten Ausgabe von Parthey 1854 und in noch älteren Editionen vor. Das Corpus mit den anderen Texten vereint neu herauszugeben und vollends noch zu kommentieren, ist also eine dringende Aufgabe; ihre Ausführung verdient lebhaftesten Dank.

Aber die vorliegende Ausgabe zeichnet sich durch eine geradezu phantastische Textbehandlung unliebsam aus. Ich weiß natürlich, daß man angesichts der späten und ungenügenden Überlieferung, deren Vermehrung Scott nicht in Angriff genommen hat, nicht zurückhaltend sein darf. Eine fleißige Benutzung der Nebenüberlieferung und eine kühne Konjekturalkritik sind notwendig. Aber Scott geht mit einem Radikalismus vor, der schon wieder unkritisch genannt werden muß, da er auf mangelnder Kritik eigener Einfälle beruht, und der bei der Problematik des Inhalts nicht gerechtfertigt ist, da wir viel zu wenig beurteilen können, was eigentlich da stehen müßte. Es ist hier nicht der Ort, diese Kritik im einzelnen zu beschreiben; ich will nur verraten, daß eines der wesentlichsten Mittel dieser kritischen Tecknik die Versetzung von Sätzen oder Satzteilen an andere Punkte des betreffenden Traktats ist. Ich habe nun längere Zeit mit der Ausgabe gearbeitet und muß urteilen, daß mit diesem Mittel im Ganzen doch mehr Unheil angerichtet als beseitigt wird. Das gilt besonders von den Stellen, wo eine einfache stilistische Überlegung den Verfasser hätte warnen müssen; wo er, wie in V 10 b Wortspiele zerstört, rhetorische Antithesen voneinander reißt u. dgl. Der Kommentar zeigt überdies, daß Scott bei seinem Verständnis der Texte von einer einseitigen, immer wieder auf Platon Bezug nehmenden Anschauung ausging. Hier wäre bei aller Platoverwandtschaft aber erst zu fragen, ob es sich um den geschichtlichen oder um den mißverstandenen Platon der späteren Zeit handelt, und wenn um diesen, auf welche geistigen Strömungen denn das Mißverständnis zurückgeht. Und überhaupt wären die Texte mehr als Scott es tut — vielleicht allerdings weniger als Reitzenstein es getan hat — in den Zusammenhang der Religionsgeschichte zu stellen. Die doppelte in den Texten vertretene Richtung, die am besten Bousset in seiner berühmten Rezension von Josef Krolls Buch „Die Lehren des Hermes Trismegistos“ (Gött. Anzeigen 1914) analysiert hat, wäre ganz anders herauszuarbeiten: dualistisch-gnostische Richtung und stoisch-platonische Philosophie. Aber hier steht die religions- und geistesgeschichtliche Arbeit in der Tat noch im Stadium des Tastens, und man wird jedem Kommentator diesen Zustand unserer Kenntnisse zugute halten müssen. Gerade darum aber ist zu wünschen, daß der Versuch, den Scott unternommen hat, und der als Versuch dankenswert und auch fördernd bleibt, vollständig zum Druck gelange. Parthey konnte einst den zweiten Teil seiner Ausgabe nicht mehr herausbringen; so groß war die Teilnahmslosigkeit seiner Zeit diesen Texten gegenüber. Es entspräche wahrlich nicht der wissenschaftlichen Lage von heute, wenn Scotts Arbeit von dem gleichen Schicksal betroffen würde. Martin Dibelius, Heidelberg.

Ed. Schwartz, Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon (Z. f. d. neutestamentl. Wiss., Jg. 25, 1926, S. 38—88).

Aus dem Oriens Christianus Jg. 23, Serie 3, Bd. 1, Heft 1, 1926, seien hervorgehoben · A. Baumstark, Neuerschlossene Urkunden altchristlicher Perikopenordnung des ostaramäischen Sprachgebietes (S. 1—22); Paul Keseling, Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung (S. 23—48 [Forts. folgt]); Sebastian Euringer, Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern (S. 98 142); Rücker, Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 4. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandria (S. 143—157).

Max Zepf, Augustins Confessiones (Tübingen, Mohr, 1926. III, 105 S.) charakterisiert die Confessiones als Dankhymnus auf Gottes gnadenreiche Führung. Z. nimmt u. a. an, daß Augustin ein Jahr, nachdem er zu seiner neuen Gnadenlehre gekommen wäre, also 397, seine Confessiones fertig gestellt habe. — Von kleineren an zerstreuten Orten erschienenen Augustinstudien verdienen Beachtung: Lother, Augustins Entwicklung als Christ (Neue kirchl. Ztsch., Jg. 37, 1926, S. 429—442 u. 449—474). — Karl Völker, Friedensreich und Imperialismus auf Grund von Augustins „Gottesstaat" (Zschr. f. Politik, Bd. 16, 1926, S. 105—121). — Alfred Gudemann, Sind die Dialoge Augustins historisch? (Silvae Monacenses, München, Oldenbourg, 1926, S. 16—27). Die Dialoge contra Academicos, de beata vita und de ordine, verfaßt in Cassiciacum, sind in Form wie Inhalt ebenso fingierte, am Schreibtisch entstandene Kunstreden, wie alle Dialoge seiner Vorgänger. Insbesondere schwebte ihm Cicero als Muster vor, wie er ihm als sachliche Quelle diente. A. Römer, Leipzig.

W. Levison, Kirchenrechtliches in den Actus Silvestri (Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 46, 1926, Kanon. Abt. 15, S. 501—511) zeigt, wie dieser Heiligenroman des 5. Jhd.s für kirchenrechtliche Anschauungen des Mittelalters in der Literatur zur Begründung päpstlicher Anschauungen, kirchlicher Sitte usw. von Einwirkung gewesen ist. G. Ficker, Kiel.

P. Albers, Cassians Einfluß auf die Regel des hl. Benedikt (Stud. u. Mitteilungen z. Gesch. d. Benedikt.-Ordens NF. 12, 1926, S. 32—53).

Mittelalter

Franz Flaskamp, Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius. Mit 7 Karten u. 1 Zeittafel. XXIV, 149 S. Duderstadt, A. Mecke, 1925. (2. Aufl., 1926, 176 S.) 6,50 ℳ. (Missionsgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, 1. Heft.) — Es ist ein glücklicher Gedanke, den Verleger und Herausgeber gefaßt haben, eine gründliche, ganz ins Einzelne gehende, auf rein wissenschaftlicher Grundlage ruhende Missionsgeschichte Deutschlands herauszugeben. Das hier vorliegende Heft eröffnet die besten Aussichten. Es ist eine philosophische Doktordissertation von Münster von 1924; sie zeichnet sich aus durch treue und sorgfältige Benutzung der Quellen und Literatur und durch gesundes historisches Urteil. Unterstützt wird die Darstellung durch die Beigabe von Kartenskizzen. Wenn sie sich auch aufs Hessen beschränkt und nur den bedeutsamsten Ausschnitt des Wirkens des Bonifatius begreift, da dieser nur in Hessen in großem Ausmaße eigentlicher Heidenbekehrung, der Mission, gelebt hat, so ist doch überall auch auf die Gesamtheit seines Wirkens und Lebens Rücksicht genommen. Es ist erfreulich, zu sehen, wie hier die Grundzüge und die Anregungen, die Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands gegeben hat, befolgt worden sind. In der Schilderung von Land und Leuten liegt der besondere Reiz der Darstellung. Wenn der Verfasser auch viel von dem „Heiligen" spricht, so hat er doch nie daran gedacht, etwa ein Heiligenleben geben zu wollen; er will nur Geschichte, d. h. Wirklichkeit geben, soweit wir sie aus den Quellen entnehmen können. Danach bestimmt sich auch sein Urteil über die Bonifatiusliteratur. Aber nicht nur in dem Verzeichnis und der Berücksichtigung der ge-

samten Literatur besteht der Wert der Arbeit; die methodische Benutzung der Quellen hat den Verfasser auch manches besser und richtiger sehen lassen, als frühere Autoren. Die Geschichte der hessischen Kirche wird geführt bis zu ihrer Einordnung in das Bistum Mainz. Soviel ich sehe, ist der Inhalt der Verkündigung des Bonifatius nicht ganz zu seinem Rechte gekommen. G. Ficker, Kiel.

Franz Flaskamp, Die homiletische Wirksamkeit des hl. Bonifatius. Mit Karte. Hildesheim, Frz. Borgmeyer, 1926. XXIV, 40 S. (= Geschichtliche Darstellungen und Quellen, hrsg. von L. Schmitz-Kallenberg. 7). — Der Verf. hat bereits in einer 1916 bei der katholisch-theologischen Fakultät in Münster preisgekrönten Arbeit, die 1925 in der Zeitschrift für Missionswissenschaft 15, S. 18—49 und S. 85—100 gedruckt worden ist, wie auch in seinem oben angezeigten Buch „Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius" die Predigtweise des Apostels der Deutschen in ihren Hauptzügen gewürdigt. Vorliegende Sonderuntersuchung behandelt nunmehr den Gegenstand geschlossen unter Heranziehung aller erreichbaren Quellen und Darstellungen und weiß die einschlägigen Arbeiten von W. Konen und H. Lau (1909) zu überholen. Über Wynfriths Tätigkeit als Seelsorger und Prediger in der Inselheimat ist wenig überliefert. Bedeutsam ist seine Sendung zur Missionspredigt im Jahre 719 und die damit zusammenhängende Namensänderung. Nachdem W. Levison im Neuen Archiv d. Ges. f. ält. dtsch. Gesch. 33 (1907), S 525ff. die Wahl des Namens „Bonifatius" am Tage nach dem dem Märtyrer Bonifatius von Tarsus geweihten 14. Mai als naheliegend erwiesen hat, sieht F. darüber hinaus in der Beilegung des Ehrennamens „Meister des Worts" eine bewußte, beabsichtigte Auszeichnung. Diese Auffassung leuchtet ein für jeden, der die Schwierigkeit damaliger und überhaupt jeder Missionspredigt erkannt hat. Bonifatius muß eine außerordentliche Spezialbegabung besessen haben, ohne die seine Missionserfolge undenkbar sind. Seine Predigten waren in echt benediktinischem Geiste von Ernst und Milde erfüllt; sie wurden in der Mundart des Volksstammes gehalten, dessen Mission erstrebt ward, und schlossen sich in der Regel der Verlesung eines Textes aus der hl. Schrift an. Manchen dieser Texte wird Bonifatius dem berühmten „Codex Fuldensis" entnommen haben, einem Neuen Testament, das er noch im Augenblicke des Todes bei sich getragen hatte. Die sog. „Sermones Sancti Bonifatii" sind nach Form und Inhalt, selbst als Predigtformulare mit den sonstigen Äußerungen des Apostels nicht zu vergleichen und verdienen schon deshalb, weil sie nicht in deutscher Mundart, sondern lateinisch abgefaßt sind, keine Glaubwürdigkeit. Die Predigt (Homilie) war das wirksamste Mittel des Missionars, demgegenüber die Unterredung (Katechese) zurücktrat. — „Übersichten" d. h. Personen-, Orts- und Verfasser-Namenverzeichnisse erleichtern die Benutzung der verdienstlichen Arbeit. Umfangreiche Anmerkungen hätten freilich ohne Schaden gekürzt werden können, zumal wenn sie in anderen Arbeiten des Verf. in gleichem Umfang bereits stehen. Wilhelm Dersch, Marburg.

R. Stachnik, Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen. Eine Darstellung ihrer geschichtlichen Entwicklung. Paderborn, Schöningh, 1926, X, 103 S. 6 ℳ. — Den Hauptteil dieser Arbeit bildet die Schilderung der Bemühungen Karls des Großen um die Hebung der Bildung der Geistlichen. Man bekommt immer wieder von neuem Respekt vor der gewaltigen Anregungsfähigkeit und der Umsicht dieses einzigen Mannes, und man liest es gern, wie die Bemühungen zurückgeführt werden auf seine persönliche Initiative. Der Verfasser verhehlt sich auch nicht, daß das Zusammenwirken von Staat und Kirche hier der Kirche den größten Nutzen gebracht hat, wenn er auch öfter darauf hinweist, daß und inwiefern die Kirche vom Staate gehemmt worden ist. Für den Tiefstand der Bildung der Geistlichen, besonders in der merowingischen Zeit, macht er die Verweltlichung der Geistlichen verantwortlich; er vergißt auch nicht, den Einfluß des römischen Bischofs für die Hebung hervorzuheben, ebensowenig wie den Anteil, den die angelsächsische Mission, besonders Bonifaz, daran gehabt hat. Darum hat er auch

die Zeit vor Karl dem Großen stark berücksichtigt und den Versuch gemacht, für die ganze Zeit, die er behandelt, bis einschließlich Ludwig den Frommen, die Quellen vollständig sprechen zu lassen und ihnen auch alles zu entnehmen, was sie sagen, wobei natürlich im einzelnen manches Neue und Richtigere herauskommt. Der Verfasser hat seine Vorgänger, soweit er sie kennt und nennt, sorgfältig benutzt, und man kann sich nur freuen, zu sehen, wie umsichtig Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands gearbeitet hat und wie fruchtbar seine Anregungen geworden sind.

Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. Bd. 44: Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte. In dritter Auflage unter Mitarbeit von Bernhard Schmeidler neubearbeitet von Sigfrid Steinberg. Mit einer Karte. Leipzig, Dyksche Buchhandlung, 1926. XXXIX, 272 S. 12,50 ℳ. — Diese Neubearbeitung der Übersetzung von Adams berühmter Kirchengeschichte beruht auf der neuen Ausgabe des lateinischen Textes, die Schmeidler in den Schulausgaben der Monumenta Germaniae geliefert hat, und auf den gründlichen und umsichtigen Untersuchungen, zu denen dieser Gelehrte durch die Ausgabe veranlaßt worden ist. Auch für die Übersetzung hat er mancherlei beigesteuert, nicht nur für die Anmerkungen, sondern auch für die Einleitung, in der er manche Vermutung über die Heimat des Verfassers und seinen Bildungsgang darlegt. Es ist sehr ansprechend, die Heimat Adams in Bamberg zu suchen und seine Berufung nach Bremen mit der dort herrschenden königstreuen Gesinnung in Verbindung zu setzen. Damit wäre auch die Möglichkeit gegeben, etwas mehr Licht in die territorialen und kirchlichen, vielfach mit Fälschungen arbeitenden Bremer Bestrebungen von 1066 an zu bringen und die Arbeitsweise Adams klarer zu erkennen als bisher. Schmeidler deutet solche Möglichkeiten an und wir sind gespannt darauf, wie sich die Ergebnisse seiner eingehenden Forschungen weiter gestalten werden. Der Neubearbeiter der Übersetzung hat in der Einleitung Adams Werk charakterisiert, seine Arbeitsweise dargelegt und herausgestellt, welch vortreffliche Geschichtsquelle wir an ihm, besonders an seinen geographischen Angaben besitzen. Beigegeben ist die Karte von Nordeuropa, die Bjørnbo, Adam af Bremens Nordens opfattelse 1909, nach der Vorstellung Adams gezeichnet hat. Die Scholien sind unter dem Text abgedruckt, und manche kluge, sachentsprechende Anmerkung verdeutlicht den hohen Wert der schon lange vermißten Übersetzung. G. Ficker, Kiel.

W. Levison, Zur Würdigung von Rimberts Vita Anskarii (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 8. Bd., 2. Heft, 1926, S. 51—73) würdigt die Vita als ein treffliches Erzeugnis der literarischen karolingischen Renaissance. — Bei dieser Gelegenheit darf ich wohl auf das „Ansgarheft" der Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte aufmerksam machen, in dem die Abhandlung Levisons erschienen ist. Es enthält außerdem, zum Jubiläum Ansgars 1926 herausgegeben, folgende Beiträge: R. Haupt, Ansgar und die Kunst, namentlich die Baukunst, S. 1—10; W. Lüdtke, Die Verehrung des hl. Anschar, S. 11—50; R. Haupt, Anschars Leben nach Rimbert, S. 51—149, 190f.; Rolfs-Ficker, Ein Ablaß für Welna vom Jahre 1432, S. 150—158; W. Jensen, Memorienregister und Missale zu Heiligenstedten, S. 159—183; O. Scheel, Rede zur Ansgarfeier im Dom zu Schleswig am Sonntag, den 16. Mai 1926, S. 184—189.

Ernst Klebel, Zur Geschichte der Pfarren und Kirchen Kärntens (Carinthia. Jg. 116, 1926, S. 1—63). — Behandelt die kirchliche Organisation im Patriarchat Aquileja.

A. J. Macdonald, Lanfranc. A Study of his Life, Work & Writing. Oxford, University Press. 1926. VIII, 307 S. — Der Verfasser gibt ein lebendiges, reich mit Einzelheiten ausgestattetes, aus den Quellen gearbeitetes Bild des großen englischen Bischofs, das erste ausführlichere in englischer Sprache. Er hebt treffend hervor, was es bedeutet, daß in ihm ein Ausländer, ein Lombarde, und ein

Jurist, der zugleich Mönch war, zur Leitung der englischen Kirche berufen war; er schildert so seine große reformatorische Tätigkeit, die ihn doch als Staatsmann erscheinen läßt, der keineswegs in den päpstlichen Ideen aufging. Er weist nach, wie bei allem Anschluß an die Zustände der sächsischen Zeit seine synodale Tätigkeit die Zustände der Normannenzeit begründete und eine neue Periode der englischen Kirchengeschichte heraufführte. Wenn er auch der Neubegründer des englischen Mönchtums war, so ist damit doch zu wenig gesagt, seine Tätigkeit für die englische Kirche erstreckt sich viel weiter. Wie er seine mönchischen Ideale verkörperte, wird an dem Leben in Christ Church in Canterbury eingehend gezeigt. Aber der Verf. vergißt auch kein Gebiet seiner bischöflichen Wirksamkeit zu berühren; insbesondere ist seine Bautätigkeit gebührend hervorgehoben. Uns interessiert am meisten, daß er seine Aufgabe als eine Verteidigung des Erzbischofs auffaßt; besonders will er ihn gegen den Vorwurf der Fälschung in Sachen des Primats von Canterbury verteidigen, den Böhmer gegen ihn erhoben und bewiesen hat (Böhmers zusammenfassenden Artikel in unserer Real-Encyklopädie scheint er nicht zu kennen). Wenn er auch den Fälscher der in Betracht kommenden Dokumente nicht nachweisen kann, so hat er doch auf viele Punkte hingewiesen, aus denen sich die Fälschung erklären läßt. Mir scheint freilich der geschlossenen Beweisführung Böhmers nicht viel Abbruch getan worden zu sein; aber vielleicht ist das lesenswerte Buch geeignet, die Behandlung der Frage neu anzuregen, zumal auch der Verf. erklärt, noch nicht alles gesagt zu haben.

G. Ficker, Kiel.

Robert Holtzmann, Die Aufhebung und Wiederherstellung des Bistums Merseburg. Ein Beitrag zur Kritik Thietmars. In: Sachsen und Anhalt. Jb. d. Hist. Komm. f. d. Provinz Sachsen u. f. Anhalt. Bd. 2, 1926, S. 35—75.

Augustin Fliche, La réforme grégorienne. I. La formation des idées grégoriennes; II. Grégoire VII. (Spicilegium sacrum Lovaniense, 6 u. 9). X, 424; VIII, 466 S. Löwen, 1924, 1925. — Cf. die Anzeige in An Boll 44, 1926, S. 425 ff., wo auch die Vorarbeiten F.s notiert sind.

Paul Schmid, Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreits. Stuttgart, Kohlhammer, 1926. IV, 215 S. 12 M. — Der Begriff der Wahlfreiheit erhielt unter der Decke des gleichbleibenden Namens einen völligen Wandel, insofern als die Berechtigung aller zur Zustimmungshandlung (electio) der Bevorzugung einzelner weichen muß; diese neue Art, eine wirkliche Wahl, hat die electio des Königs zurückgedrängt.

Karl Michel, Das opus tripartitum des Humbertus de Romanis, O. P. Ein Beitrag zur Geschichte d. Kreuzzugsidee u. d. kirchl. Unionsbewegungen. 2., stark ergänzte Aufl. Graz, „Styria", 1926. VIII, 88 S. 3,40 M.

H. Heijman, Untersuchungen über die Praemonstratenser Gewohnheiten. In: Analecta Praemonstratensia. 1. Prémontré u. Citeaux. Tom. 2, Fasc. 1, 1926, S. 5—32. — Durch neue Quellenforschungen und vergleichende Gegenüberstellung der einzelnen „Consuetudines" soll die Frage nach deren Vorlagen und nach der Verfassung des Ordens überhaupt erneut geklärt werden, zumal darüber bisher widersprechende Meinungen bestehen. Der vorliegende erste Teil der Untersuchung enthält zunächst die Parallel-Behandlung von Prémontré und Citeaux.

A. Römer, Leipzig (Lit. Zbl.).

Select Treatises of S. Bernard of Clairvaux. De diligendo Deo. Edited by Watkin W. Williams. De gradibus humilitatis et superbiae. Edited by Barton R. V. Mills. Cambridge, University Press, 1926. XXIII, 169. 10 sh. (Cambridge Patristic Texts, ed. A. J. Mason). — Auf Grund der Handschriften 426 und 799 der Stadtbibliothek von Troyes aus dem 12. Jahrhundert und unter Heranziehung vieler anderer, auch der Drucke, wird hier ein neuer Text der beiden Tractate gegeben, der den bisher zumeist benützten und verbreiteten Text

Mabillons überholt. Mabillons Text ist nicht gut. Die beiden Tractate können gut in Bernhards Gedankenwelt einführen. Durch passende Einleitungen und durch viele wertvolle Bemerkungen führen die Herausgeber in das Verständnis Bernhards ein. Vgl. zur Würdigung der von ihnen zugrunde gelegten Handschriften Revue Bénédictine, Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, 1926, Nr. 537, S. [217]—[219]. Die Ausstattung des Bandes durch die University Press ist glänzend. G. Ficker, Kiel.

Franz von Assisi. Sonderheft der Vierteljahrsschrift „Una Sancta". Hrsg. von Alfred von Martin. Stuttgart, Frommann, 1926. 93 S. — Inhalt: Joseph Bernhard: Vom Lobe Gottes; Joseph Wittig: Der heilige Troubadour; N. v. Arseniew: Franziskus und die christliche Verklärung der Welt; Friedrich Heiler: Der heilige Franz von Assisi und die katholische Kirche; Gustav Ad. Glinz: Die Kirche als Quell persönlichen religiösen Lebens; Robert Grosche: Franz von Assisi und Benedikt; Erhard Schlund: Das christliche Sozialproblem und seine franziskanische Lösung; K. O. Petraschek: Franziskanischer Geist und moderne Philosophie.

W. M. Peitz, Die Entstehung des Registrum super negotio Romani imperii und der Anlaß zum Eingreifen Innozenz' III. in den deutschen Thronstreit. (Histor. Jbuch, Bd. 46, 1926, S. 354—369) — Innozenz nahm eine neutrale Haltung ein, solange es möglich war; hätte Innozenz die Gunst der Lage benutzen und die grundsätzliche Machtfrage zwischen Kirche und Reich aufrollen wollen, so wäre schon mit den Maibriefen RNI 1—11 auch das Schreiben Philipps Nr. 12 und jenes des französischen Königs Nr. 13 in das damals neu angelegte Register eingetragen worden. Römer, Leipzig.

Hel. Tillmann, Die päpstlichen Legaten in England bis zur Beendigung der Legation Gualas (1218). Bonner philos. Doktor-Dissertation, Bonn 1926. XI, 162 S. — Diese tüchtige, gelehrte, auf eine Anregung Prof. Levisons zurückgehende Dissertation behandelt die Geschichte der päpstlichen Legaten in England von den Anfängen bis zur Höhe des Legateneinflusses unter der Regierung Heinrichs III. und von den konkreten Ereignissen ausgehend das Wesen des Legateninstituts als Beitrag zu einer allgemeinen Charakterisierung desselben. Der erste umfangreichere Teil (S. 4—120) gibt die Geschichte der einzelnen Legationen im Hinblick auf ihre Aufgabe, Tätigkeit und Bedeutung, und zwar nicht nur die der speziell für England bestimmten Legaten, sondern auch die für Schottland und Irland, soweit über ihren Aufenthalt in England aus den Quellen etwas bekannt, ferner die an den englischen Hof bei seinem Aufenthalt auf dem Kontinent bestimmten und die nach Frankreich bestimmten, soweit sie englische Verhältnisse berühren, gewiß die vollständigste und eingehendste Zusammenstellung und auf solider Quellenkenntnis beruhende Untersuchung der Legationen, die wir bisher besitzen. Der 2. Teil erhebt die allgemeinen Züge im Interesse der Klarstellung der rechtlichen Verhältnisse und berührt an vielen Punkten die große Politik und wird so zu einem Spiegelbild der päpstlichen Politik in England überhaupt und des Verhältnisses von Königtum und Papsttum. Die Päpste haben fast 1½ Jahrhunderte gebraucht, ehe ihre Legaten in England die Stellung einnehmen konnten, die sie seit Gregor VII. in Anspruch nahmen. Es wird das in der Hauptsache darauf zurückgeführt, daß sie in ihren Geldschwierigkeiten von England abhängig waren und darum Entgegenkommen zeigen mußten. Allmählich haben aber die königlichen Ansprüche auf Selbständigkeit hinter den päpstlichen Anforderungen zurücktreten müssen, soweit sich die gregorianischen Gedanken von der Freiheit der Kirche in der englischen Kirche durchsetzten. Die Päpste haben das Verdienst, ihre Ansprüche mit Geduld, Ausdauer und Zielbewußtsein schrittweise der Verwirklichung entgegengeführt zu haben. Die Legaten selbst haben auf die Entwicklung einen entscheidenden Einfluß nicht ausgeübt. Die vorliegende Arbeit hat alle in Betracht kommenden Fragen in verständige Erwägung gezogen und ergänzt in glücklicher

Weise bisherige Arbeiten, die sich mit dem päpstlichen Legatenwesen beschäftigt haben. Die vorhandene Literatur ist sorgfältig und vollständig benutzt. Im Anhang wird ein bisher ungedruckter Brief des Kardinals Albert von St. Laurentius in Lucina an die Augustiner von Kirkham (1178—1187 [1182?]) mitgeteilt.

The Valuation of Norwich. Edited by W. E. Lunt. Oxford, At the Clarendon Press, 1926. XV, 870 S., 1 Karte. — Die Abschätzung von Norwich trägt ihren Namen von dem Bischof von Norwich, Walter Suffield, einem der drei englischen Prälaten, die mit der Einziehung des dem englischen Klerus auferlegten Zehnten beauftragt waren. Die Erhebung des Zehnten war von Innocens IV. auf Veranlassung des Königs Heinrichs III. unter Zustimmung der englischen Prälaten 1250 genehmigt worden; und der Bischof von Norwich hat wohl den Hauptanteil bei der Erhebung gehabt, zumal ihm auch die großen Diözesen von York, Lincoln und Norwich zugewiesen waren. Prof. Lunt hat in einem Kloster-Chartularium einen erheblichen Teil der Abschätzungsliste wiedergefunden, der bisher nicht gedruckt war. Er erstreckt sich zwar nur über acht Diözesen Bangor, Durham, Ely, Lincoln, Llandaff, London, Norwich, Saint Asaph, umfaßt aber nahezu die Hälfte des kirchlichen Gebietes von England und Wales. Er hat sich aber nicht mit der Publikation dieses ungedruckten Textes begnügt, sondern auch verwandte Texte, die bisher veröffentlicht, aber schwer zugänglich waren, in verbesserter Gestalt, immer in Rückgang auf die Quellen, hinzugefügt, so daß schon durch die Vollständigkeit der Sammlung die Publikation einen hohen Wert erhält. Gesteigert wird der Wert durch die Fülle der Orts- (und Personen-) namen, die sie bietet. Das außerordentlich genaue Register, in dem auch die Namen in ihrer gegenwärtigen Gestalt wiedergegeben werden, umfaßt nicht weniger als 234 zweispaltige Seiten. Der Wert für die englische Lokalgeschichte ist erheblich und für den Laien natürlich ganz und gar unabschätzbar. Nicht minder erheblich sind die Angaben über das Einkommen der Kleriker, der Kirchen und der Klöster, die den in der Einleitung niedergelegten Untersuchungen des Herausgebers zugrunde gelegt worden sind. Soweit ich urteilen kann, sind die hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte vollständig und mit überlegener Kenntnis des einschlägigen Materials zur Geltung und Darstellung gebracht worden; man vergleiche das Verzeichnis der benutzten Bücher und Schriften S. 621—636. Es handelt sich nicht nur um eine Darstellung des finanziellen Verhältnisses zwischen England und dem Papsttum, so sehr auch bei der Erhebung von Steuern von kirchlichem Einkommen der Wille des Papstes maßgebend gewesen sein mag: es handelt sich um einen Einblick in den Bestand und das Wachstum des Einkommens der Kleriker, die Ursachen, die dazu führten, um die Unterscheidung von Spiritualia und Temporalia, und ähnliche Fragen, die alle mit Umsicht und der durch die Quellen gebotenen Zurückhaltung erwogen werden. Der Verf. hat nichts versäumt, die von ihm abgedruckten Quellen zum historischen Verständnis zu bringen. Über die Quellen, auf die er sich stützt, Archivalien und Handschriften, berichtet der Schluß der Einleitung S. 169—189.

Berth. Altaner, Hat der Servitenorden im Mittelalter Mission getrieben? (Sonderabdruck a. d. Zeitschr. für Missionswissenschaft, 16. Jahrg., Mai 1926) weist nach, daß der Servitenorden sich niemals während des Mittelalters auf dem Gebiete der Außenmission betätigt habe, insbesondere, daß die „alte Ordenstradition“, der hl. Philippus Benitius (5. General des Ordens 1267—85) habe die Anregung zur Außenmission gegeben, eine Erfindung des 17. Jhd.s sei.

M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. München, Max Hueber, 1926. XI, 585 S. 20,80 M., geb. 24,80 M. — Der Obertitel dieses Buches kann irre führen. wird aber durch den Untertitel genügend bestimmt. Es handelt sich in der Hauptsache um eine Sammlung von früheren, in 20jähriger Tätigkeit geschriebenen Abhandlungen des Verfassers, die auch für die deutschen Gelehrten nicht immer leicht zugänglich sind. Die 8. Abhandlung: die Aristoteleskommentare des hei-

ligen Thomas von Aquin, S. 266—314 ist zuerst französisch in Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie 1914, die 10.: die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jhd s, S. 332—390, zuerst italienisch in Rivista di filosofia neo-scolastica 1923 erschienen; beide erscheinen hier in deutscher Sprache und sind erweitert und neubearbeitet worden. Noch nicht gedruckt waren zwei Abhandlungen, die 1.: Forschungsziele und Forschungswege aus dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, S. 1—49, und die 12.: Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin, S. 432—439. Die übrigen Abhandlungen haben folgende Überschriften: 2. Das Bonaventura Kolleg zu Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik (aus den Franziskanischen Studien 1924), S. 50—64; 3. Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin (aus: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1922), S. 65—103; 4. die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi) (aus: Philosoph. Jahrbuch 1922), S. 104—146; 6. Studien über Ulrich von Straßburg, Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Großen (aus: Zeitschrift für katholische Theologie, 1905), S. 147—221; 6. Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der Aristotelischen Bewegung des XIII. Jhd.s (aus Festgabe für Cl. Bäumker, 1923), S. 222—246; 7, Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des heiligen Thomas von Aquin, seine Disputation vor König Manfred und seine Aristoteles-Kommentare (aus: Philosoph. Jahrbuch 1920), S. 246—2.5; 9. Die Schrift „de ente et essentia“ und die Seins-Metaphysik des heiligen Thomas von Aquin (aus: Festgabe für O. Willmann, 1919), S. 315—331; 11. Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens (aus: Xenia Thomistica 3, Rom 1925), S. 391—431; 13. Eine ungedruckte Verteidigungsschrift der scholastischen Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni (aus: Festgabe für von Hertling, 1913), S. 440 bis 448; 14. Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita (aus: Festgabe für A. Ehrhard, 1922), S. 449—468; 15. Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick (aus: Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker, 1922), S. 469—488; 16. Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins: de adhaerendo deo (aus: Theolog. Quartalschrift, 1920), S. 489—524; 17. Die disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung (aus: Franz Suarez. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Tode, Innsbruck, 1917), S. 525—560. Alle diese Abhandlungen oder wenigstens die meisten von ihnen sind durchgesehen und ergänzt worden. Doch kann ich es nicht als meine Aufgabe ansehen, die Veränderungen gegenüber dem ersten Abdruck nachzuweisen. Die Zusammenstellung kann als eine gute Einführung in die (katholischen) Arbeiten der Gegenwart an der Scholastik angesehen werden. Da Grabmann an ihnen sehr eifrig beteiligt gewesen ist und auch auf die neuesten Erscheinungen immer Rücksicht nimmt, hat das Buch schon dadurch einen erheblichen Wert, ganz abgesehen davon, daß wir über die glücklichen Funde, Forschungen und Entdeckungen Grabmans jetzt uns sehr viel bequemer unterrichten können. Denn seine eingehende Beschäftigung mit der Grundlage unserer Kenntnis der Scholastik, mit den Handschriften, und seine umfassende Kenntnis des handschriftlichen Materials, wovon das Verzeichnis der benutzten und angeführten Handschriften S. 563—566 Kunde gibt, hat uns gezeigt, wieviel auf diesem Gebiete noch für die Forschung zu tun war und wie große Lücken unser Wissen immer noch aufweist. Seine Erfahrungen hat er in der an erster Stelle gedruckten Abhandlung zusammenfassend niedergelegt, in der er eine Anleitung für den gibt, der sich wissenschaftlich mit der Scholastik beschäftigen will. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß die erste Voraussetzung dafür die genaue Kenntnis der Handschriften ist; man muß sie erst einmal richtig lesen lernen; man kann diese Forderung nicht dick genug unterstreichen. Es ist eine allbekannte, aber noch nicht genügend gewürdigte Tatsache, daß es mit der Paläographie der spätmittel-

alterlichen Handschriften auch heutigentags noch nicht zum besten bestellt ist. Weiter weist er darauf hin, daß es darauf ankommt, einwandfreie Texte der Werke der Scholastiker im Drucke vorzulegen, eine Forderung, die bisher nur zum Teil erfüllt worden ist. In Zusammenhang damit stehen seine Bemerkungen über die monumentale Ausgabe der Werke Bonaventuras durch die Franziskaner von Quaracchi und andere Arbeiten dieses Kollegiums, die nach den modernen wissenschaftlichen Grundsätzen durchgeführt worden sind. Ferner zeigt er, daß es notwendig und auch jetzt an der Zeit ist, den Bestand der in den Handschriften noch vorliegenden scholastischen Werke aufzunehmen, schon um einen Überblick darüber zu bekommen, wieviel davon noch unbekannt und ungedruckt ist. Man wird dann wohl auch entscheiden können, was davon verdient, aus dem Dunkel hervorgezogen zu werden. Jedenfalls ist es durchaus verdienstlich, wenn Gr. auch in dieser Abhandlung auf die Lücken in unserer Kenntnis der scholastischen Literatur aufmerksam macht. Von der überstiegenen Hochschätzung der scholastischen Theologie, wie sie heute in einigen Kreisen üblich ist, hat sich Gr., soviel ich sehe, ferngehalten, wenn er auch mit hohen Worten der Anerkennung für katholische Leistungen nicht spart. Der Band hätte gewonnen, wenn er weniger umfangreich ausgefallen wäre. Wiederholungen hätten vermieden werden müssen. Druck und Ausstattung sind gut. (S. 358 und 373 l. Origenes statt Origines.) G. Ficker, Kiel.

Wilhelm Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jhd. Aus den Handschr. z. ersten Male herausg. u. unters. Breslau, Müller u. Seiffert, 1926. XX, 148, 122 S. 4° (= Breslauer Studien z. hist. Theol., 8). — J. stützt durch seine Veröffentlichung die von Hauréau und Clerval aufgestellte Behauptung eines „panthéisme chartrain“. Zu den wichtigsten Schriften des Kanzlers der Schule von Chartres, Thierry, müsse fortan der ihm von J. zugesprochene anonyme Kommentar zu Boethius (Librum hunc) gerechnet werden. J. veröffentlicht diesen zum wichtigeren Teil, ferner den Kommentar von Th.s Schüler Clarenbaldus (dem jener als Vorlage diente), desgleichen Thierrys Traktat De sex dierum operibus. Das Buch beleuchtet ferner die Kämpfe in den Schulen Frankreichs um 1150 neu durch den Kommentar und zeigt bestätigend, „welche Vorarbeiten mit Hilfe des Boethius ... für die Hochscholastik geleistet wurden“. Vgl. die Besprechung G. Krügers in ThLz. 1927, S. 108f.

Herma Piesch, Meister Eckharts Lehre vom „Gerechten“. In: Festschrift der Nationalbibliothek in Wien (Staatsdruckerei, 1926), S. 617—630. E. versteht wie die „großen Meister der Beschauung“ unter diesem Gerechten, psychologisch betrachtet, einen Menschen, „der als solcher auf alle Eigeninitiative und Selbstbetriebsamkeit ... verzichtet hat, um vermöge dieser heiligen Passivität (Eckharts „Abgeschiedenheit“ und „Gelassenheit“, die nicht zu verwechseln ist mit quietistischer Untätigkeit) Gottes Sein und Wirken in sich schrankenlos Raum zu geben.“ Ergänzend sind hinzuzufügen die Aufsätze von Max Pahncke über Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten (Archiv für Religionswissenschaft Jg. 23, 1926). In der geschlossenen Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten, insbesondere in ihrem Ziel, dem unigenitus filius dei, ist „der lebendige Herzpunkt“ gefunden, wo sich „die Fülle gegensätzlicher Begriffe und Behauptungen zum lebendigen Weltbild zusammenschließt“. Die Frage des asketisch-mittelalterlichen Menschen habe hier einen klassischen Ausdruck gefunden. Wegen des Neuplatonismus erregte E. den Widerspruch der aristotelisch-thomistischen Gegner.

Mahnungen zur Innerlichkeit. Eine Urschrift des Buchs von der Nachfolge Christi. Hrsg. von Paul Hagen. Lübeck, Schmidt-Römhild, 1926. XIV, 160 S., 2.— M., geb. 2.50 M. — Die vorliegende Übersetzung will den vom Herausgeber schon vor einigen Jahren bei der Durchforschung der

Handschriftenbestände der Lübecker Stadtbibliothek aufgefundenen niederdeutschen und ursprünglich niederländischen Traktat „Vormaninge de dar sein to binnenwendigen dingen", der mit seinen 60 Kapiteln etwa dem 2. und 3. Buch der „Imitatio Christi" des Thomas a Kempis entspricht, hier zunächst weiteren Kreisen zugänglich machen; eine wissenschaftliche Ausgabe soll baldigst folgen. In der literarkritischen Einleitung betont der Herausgeber im Anschluß an seinen Bericht im Januarheft 1921 d. niederl. Zeitschr. „De Beiaard", daß er in diesem aus den Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben stammenden Traktat die Urschrift der „Imitatio" sieht, die Thomas dann ihres ursprünglichen allgemeinchristlichen Charakters entkleidet, für Ordensleute überarbeitet und unter Benutzung weiterer Sonderschriften in die heutige Form gebracht hat.

Richard Scholz, Zur Datierung und Überlieferung des Defensor pacis von Marsilius von Padua (Neues Archiv der Gesellsch. f. ältere dt. Geschichtskunde, Bd. 46, 1926, S. 490—512). — Die Hypothese Ottos, daß der Def. Pac. von 1324 eine wesentlich andere Schrift gewesen sei als die uns vorliegende, läßt sich nicht belegen. A. Römer, Leipzig (Lit. Zbl.).

O. Cartellieri, Am Hofe der Herzöge von Burgund. Kulturhistor. Bilder. Basel, Bruno Schwabe & Co., 1926. XI, 329 S., 25 Tafeln; 1 Stammtafel. — Die hier vereinigten, frisch und gut geschriebenen Essais, die zum Teil schon an anderen Stellen gedruckt waren, geben ein lebendiges und anschauliches Bild der Kulturzustände Burgunds unter der Herrschaft der Herzöge Philipps des Kühnen, Johanns ohne Furcht, Philipps des Guten, Karls des Kühnen († 1477). Meisterhaft ist auch die politische Entwicklung in die Darstellung verwoben, und daß die kirchliche Lage überall Berücksichtigung gefunden hat, versteht sich von selbst, wenn auch eine Schilderung der kirchlichen Zustände nicht in einem besonderen Abschnitte gegeben wird. Aber man wird ausgezeichnet eingeführt in die kirchliche Stimmung des ausgehenden Mittelalters und kann sich ein Bild machen von der Herrschaft der Kirche, die doch schon untergraben ist, und von den mannigfachen religiösen Strömungen, die jene Zeit bewegten. Der kirchliche Aberglaube tritt naturgemäß deutlich hervor. Selten habe ich eine so lebendige und packende Schilderung gelesen, wie die des großen Ketzerprozesses in Arras, der Vauderie, in der die Motive der Hexenverfolgungen, der Verfolgung der Ketzerei, ihre Sinnlosigkeit und die Unmöglichkeit, sie auf die Dauer aufrecht zu erhalten, ausgezeichnet zur Geltung gebracht werden. Vortrefflich ist auch die Verteidigung des Tyrannenmordes durch Jean Petit charakterisiert mit den Umständen, die sie veranlaßt haben und die ihr gefolgt sind. Den Hauptteil der Untersuchungen und Schilderungen nimmt die Kunst in Anspruch, die ja zum guten Teil kirchliche und religiöse ist. Von der Karthause von Champmol bei Dijon an, bei deren Schöpfungen die Tätigkeit des Claus Sluter eingehend gewürdigt wird, bis zu den Schöpfungen der großen flandrischen Maler, von denen Hubert und Jan van Eyck besonders genaue Berücksichtigung gefunden haben, gibt es wohl keinen künstlerischen Vorgang, der nicht in den Bereich der Darstellung gezogen wäre. Natürlich ist auch der profanen Kunst nachgegangen, soviel von ihren Erzeugnissen verloren ist. Alles ist auf die gewissenhafteste Forschung in den Quellen gegründet. Davon legen die Anmerkungen S. 259—312 beredtestes Zeugnis ab, in denen auch die einschlägige Literatur angeführt und verarbeitet ist. Das Ganze ist ein Beitrag zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters von höchstem Interesse und von höchstem Werte. Nicht nur bekommt man ein lebendiges Bild von den merkwürdigen Gegensätzen, die jene Zeit bestimmten (vgl. den Schluß S. 255—257), die nach weiterer Auseinandersetzung drängten, wie sie schon das 16. Jhd. gebracht hat; man sieht auch deutlich, worauf diese Gegensätze zurückzuführen sind, auf den Gegensatz zwischen Germanentum und Romanentum, zwischen Deutschem Reiche und Frankreich, dem Ausdehnungsdrang Frankreichs und der Ohnmacht des Deutschen Reiches. Ausgezeichnet ausgewählte und ausgeführte Abbildungen, darunter eine Reihe bisher

nirgends gebotener, beleben den Text. Das Buch wird gewiß beitragen, den Sinn für die Geschichte des ausgehenden Mittelalters zu fördern und zu stärken.

G. Ficker, Kiel.

Konrad Häbler, Die italienischen Fragmente vom Leiden Christi. Das älteste Druckwerk Italiens (= Beiträge zur Forschung aus dem Antiquariat Jacques Rosenthal. Neue Folge I). München, Jacques Rosenthal, 1927. 39 bezifferte S. — Häbler hat in den Fragmenten eines kleinen Druckes in italienischer Sprache im Antiquariat Jacques Rosenthal (6 doppelseitig bedruckte Textblätter und ein einseitig bedrucktes Schrotblatt, auf dessen Rückseite handschriftlich ein Gebet eingetragen ist) die Bruchstücke einer italienischen Ausgabe des Leidens Christi entdeckt, das (21 Blätter, mit Schrotblättern), mit einem andern kleinen Druck: Die Sieben Freuden Mariä (9 Blätter, mit Holzschnitten) vereint, eine der größten Kostbarkeiten der Münchener Staatsbibliothek darstellt. Die beiden in dem Oktavbändchen vereinten Drucke stimmen darin überein, daß jedesmal die Vorderseite des ersten und die Rückseite des letzten Blattes unbedruckt geblieben ist; eine Seite Text, die gewöhnlich ein Gebet von ca. 14 Zeilen enthält, und eine Abbildung stehen immer einander gegenüber. Die Münchener Ausgabe des Leidens Christi muß um 1461/62 entstanden sein. Der Drucker ist dann über die Alpen gewandert und hat nicht lange nach 1462 in Oberitalien „in einer Stadt zwischen der Poebene und dem Arno" die Rosenthalsche italienische Ausgabe hergestellt. Das unscheinbare Heftchen hat keine Beachtung gefunden, so daß man erst in den gelehrten Foliobänden, die aus der Druckerei von Subiaco hervorgingen, die Erstlinge des italienischen Buchdrucks erkennen wollte. Das Heftchen ist aber „nicht nur das älteste bis jetzt zum Vorschein gekommene Druckwerk in italienischer Sprache, sondern auch das älteste auf italienischem Boden entstandene Druckwerk", und unser Buchdrucker „der Pionier, der als erster die Erfindung Gutenbergs über die Alpen getragen hat".

O. Clemen, Zwickau.

Das Künzelsauer Fronleichnamsspiel vom Jahre 1479. Hrsg. von A. Schumann. Hohenlohesche Buchhandlung (F. Rau), Öhringen (1925). XXIII, 232 S., geb. 6.— M. — Aus der Handschrift, die sich jetzt in der Bibliothek des Historischen Vereins für Württ. Franken in Hall befindet, wird hier der volle Wortlaut des bisher nur ganz unvollkommen bekannten geistlichen Spiels mit passenden Erläuterungen und Erklärungen herausgegeben und damit eines der umfangreichsten mittelalterlichen geistlichen Schauspiele deutscher Zunge zugänglich gemacht. Die Bedeutung dieser Spiele für die Kenntnis des kirchlichen Lebens am Ausgange des Mittelalters und auch die Beziehungen zur kirchlichen Kunst sind schon öfters hervorgehoben worden. Das Spiel besteht aus mehreren Teilen und umfaßt den ganzen Umkreis des volkstümlichen kirchlichen Denkens des ausgehenden Mittelalters, Schöpfung, Erlösung, Passion, Endgericht, auch Kirche und Synagoge in ihrem Kampfe werden vorgeführt, die 10 Jungfrauen, das apostolische Glaubensbekenntnis, der Streit zwischen Leib und Seele, zuletzt auch der Papst, der mahnende Worte an die Zuhörer richtet. Daß der Verfasser (oder Kompilator) ein Geistlicher war und das Spiel in Künzelsau verfaßt und aufgeführt wurde — wir wissen nicht, wie oft, — hat der Herausgeber in der Einleitung dargelegt und dort auch die bei der Veröffentlichung angewandten verständigen Grundsätze ausgesprochen. Drei Faksimiles geben Proben der Handschrift. Wenn die Veröffentlichung sich auch in erster Linie als ein Beitrag zur Heimatkunde gibt, so hat sie doch auch durch ihren wissenschaftlichen Wert weitere Bedeutung.

G. Ficker, Kiel.

Louis Lewin, Der Tod des Papstes Alexander VI. (Preuß. Jahrb. Bd. 206, 1927, S. 35—46). — Hält die Annahme der Arsenvergiftung aufrecht.

Walter Hentschel, Sächsische Plastik um 1500. Alte Kunst in Sachsen, Band 1 (Einzeldarstellungen zur sächsischen Kunstgeschichte herausgegeben vom sächsischen Landesamt für Denkmalspflege). Wilh. Limpert, Dresden,

1926. 64 Textseiten. Geb. 15 RM. — Ein sehr verdienstvolles, prächtig ausgestattetes Werk mit über 100 vorzüglichen photographischen Wiedergaben besprochener Kunstwerke. Es handelt sich, wie W. Bachmann im Vorwort sagt, nicht um eine Fortführung der unter Steche und Gurlitt vorgenommenen und so gut wie abgeschlossenen Inventarisation des sächsischen Kunstbesitzes, sondern um einen Auszug aus dieser großen Arbeit, die der breiten Öffentlichkeit sonst schwer zugänglich ist. Das Landesamt für Denkmalspflege will in einzelnen Bänden Gruppen des sächsischen Kunstbesitzes vor Augen führen und dazu in knappen Worten Einführungen darbieten. Der erste Band liegt hier vor. Die Grenze der „sächsischen" Kunst, wie sie hier gemeint ist, müssen an ihr selbst abgelesen werden: „grenzbestimmend sind also die Kunstzentren mit ihren Absatzgebieten, die sich durch eine gewisse Verwandtschaft als zusammengehörig erweisen. Die Eckpfeiler dieses Gebietes sind die beiden größten Orte Freiberg und Leipzig". Im Süden läuft die Grenze ungefähr auf dem Kamm des Erzgebirges; im Osten deckt sie sich etwa mit den politischen Grenzen der Mark und des Bistums Meißen; die Lausitz scheidet aus; das Vogtland bildet ein Übergangsgebiet zwischen Sachsen und Franken im Südwesten; ebenso ist das Altenburger Land kaum hineinzuziehen, weil es thüringische Art trägt. Im Norden sind die Grenzen offen. Leipzig lieferte bis Halberstadt, Lehnin; Großenhain versandte Altäre bis in die Mark. Wittenberg nahm eine Sonderstellung ein. Folgende Kunstzentren sind nachgewiesen: Freiberg, Leipzig, Zwickau, Chemnitz, Annaberg, Pirna, Dresden, Meißen, Großenhain, Kloster Altzella, Plauen, Altenburg, Kamenz. Die letzten drei an der Peripherie liegend. Trotz zahlreicher urkundlicher Überlieferung und geringer Abwanderung der Kunstwerke nach auswärts bleibt der Stilkritik die Lösung der meisten kunsthistorischen Fragen vorbehalten. Daß Hentschel gerade die Zeit um 1500 wählte, um ein Bild der sächsischen Plastik in den obengenannten Grenzen zu geben, hat seinen Grund in der Geschichte dieses Gebietes, das als deutsches Kolonialgebiet erst spät seine Eigenart entfaltete. Die Endzeit der Spätgotik war die Zeit selbständiger Kunst in Sachsen. Die Übersicht ergibt, daß vor 1480 etwa eine primitive, von Nachbarn abhängige derbe Handwerkskunst in Sachsen getrieben wurde. Auch in der Blütezeit sächsischer Plastik um 1500 macht es sich noch bemerkbar, daß wir auf einem Boden stehen, der in seiner Kultur von den Nachbarn, besonders von Bayern, Franken, Schwaben zu entlehnen genötigt war. Anderseits bildete die Bevölkerung dieses Gebietes völkisch noch keinen geschlossenen Block wie etwa zu gleicher Zeit die Niederländer, die Schwaben, die Niedersachsen u. a. Nur wenige Jahrzehnte waren der „sächsischen" Plastik gegönnt, um eine heimatechte Kunst zu treiben, die über das Primitive hinaus sich ins Zeitlose und damit ins eigentlich Kunstwertige erhebt. Hentschel weist die kulturellen Zusammenhänge dieses plötzlichen Aufschwungs nach und führt uns mit großer Sachkenntnis durch die verschiedenen Kunstzentren des damaligen Sachsen hindurch und an ihren Meistern vorüber, indem er die Art der einzelnen Werkstätten und ihrer Künstler charakterisiert. Eine Gesamtcharakteristik der sächsischen Plastik um 1500 wird indessen nicht gegeben; sie dürfte auch bei der starken Unterschiedlichkeit der einzelnen sächsischen Kunstkreise nicht so leicht zu formulieren sein. Die Abbildungen sind gut gewählt und geeignet, bei Studien erwünschten Dienst zu leisten (Soll man Abb. 30 einen „segnenden" Christus nennen? Mir scheint, nicht Thorwaldsen dürfte hier Pate stehen! Es ist der Weltrichter, wie er in der Plastik der Spätgotik auch sonst begegnet). Für den Theologen ist die Betrachtung dieser Bilderfolge und das Studium der Einführung dazu von größtem Reiz, weil uns aus diesen Kunstwerken die Frömmigkeit der Jugendzeit Luthers anblickt.

Ernst Strasser, Lübeck.

Joh. B. Götz, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511. Ein Beitrag zum Verständnis der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands am Vorabende der Reformation. Münster, Aschendorff, 1926. XI, 204 S. 8.50 M. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 47 und 48.) —

Das jetzt im Pfarrarchiv Hilpoltstein (Diözese Eichstädt) befindliche, in der Hauptsache 1511 abgeschlossene Pfarrbuch (Titel modern) gibt einen solch detaillierten Einblick in die pfarrlichen und kirchlichen Verhältnisse eines Landstädtchens mit rein bäuerlicher Umgebung und einem kleinen Dorfe als Filiale (Jahrsdorf) am Ausgange des Mittelalters, wie wir ihn in diesem Umfange und in dieser Genauigkeit in der ganzen Literatur bis jetzt vergebens suchen. Die Veröffentlichung der wichtigsten Teile des Textes im Anhang (S. 138 ff.) ist darum nicht weniger zu begrüßen als seine Verarbeitung mit Heranziehung anderer einschlägiger Quellen, die in Hilpoltstein, Eichstädt, München und Nürnberg erhalten sind. Der Herausgeber erzählt in der Einleitung die Geschichte der Pfarrei, wobei bemerkenswert ist, daß sie auch eine Zeitlang evangelisch gewesen ist, und erhebt dann den Inhalt des Pfarrbuchs, indem er von dem liturgischen Gottesdienst, von dem Seelengottesdienst, der pfarrlichen Tätigkeit, des Pfarrers Einkommen und seinen Hilfskräften handelt, mit reicher Gelehrsamkeit versehen. Bemerkenswert sind die Angaben des Verf. über die Ablässe; er verhehlt sich nicht die Mißstände, die mit der Ablaßverkündigung verknüpft waren. „Von den sämtlichen Gnadenbriefen betont nur jener der Bernhardiner einigermaßen die Notwendigkeit der Bußgesinnung, alle andern gehen über dieses wesentliche Erfordernis für die Gewinnung des Ablasses stillschweigend hinweg. Da es sich nicht um förmliche Ablaßbriefe handelt, sondern nur um zusammenstellende Verzeichnisse der gewährten Gnaden, konnte die Betonung dieser Forderung dem Prediger überlassen werden (S. 53 f.)." Daß manche der im Pfarrbuch erzählten Gebräuche sich im kirchlichen Leben bis heute erhalten haben, wird nicht wundernehmen. Das Buch ist nicht nur für die Lokalgeschichte wertvoll. G. Ficker, Kiel.

Franz Stolle, Das antiquum Registrum des Breslauer Bistums, eine der ältesten schlesischen Geschichtsquellen (Zschr. d. Ver. f. Gesch. Schlesiens, Bd. 60, 1926, S. 133—156.)

Pedro Leturia, Der heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika (Historisches Jbuch, Bd. 46, 1926, S. 1—71.)

Renaissance, Reformation, Gegenreformation

Johannes Aventinus, Baierische Chronik. Im Auszug bearbeitet und mit Einleitung von Georg Leidinger. Jena, Eugen Diederichs, 1926. 209 S. 8 ℳ. — Mit herzlichem Dank an Herausgeber und Verleger ist es zu begrüßen, daß jetzt „das erste große deutsch geschriebene volkstümliche Geschichtswerk", das bisher nur in der von der Münchener Akademie der Wissenschaften veranstalteten Gesamtausgabe von Aventins Werken zugänglich war, weiten Kreisen zugänglich gemacht worden ist. Leidingers „Auszug" ist sehr geschickt. Er hat einerseits diejenigen Abschnitte ausgewählt, die für Aventin Gegenwartsinteresse hatten, anderseits diejenigen, die seine Kunst und Eigenart als Geschichtsschreiber in besonders helles Licht rücken, d. h. die Abschnitte über Karl den Großen und Ludwig den Bayern. Am Schluß seiner Einleitung charakterisiert L. die selbständige konfessionelle Haltung Aventins.

O. Clemen, Zwickau i. S.

Paul Kalkoff, Die Crotus-Legende und die deutschen Triaden (Archiv f. Reformationsgesch. 23, 1926, S. 113—149). Ergebnis: „Man wird künftig in dem Thüringer Humanisten, von dem wir in der Tat nur wenig wissen, nicht mehr ‚den größten satirischen Geist des Reformationszeitalters und einen Hauptvorkämpfer der lutherischen Lehre' erblicken dürfen." A. Römer, Leipzig.

Die Straßburger Chronik des elsässischen Humanisten Hieronymus Gebwiler. Untersucht und herausgegeben von Karl Stenzel. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1926. 79 S. — G.s Straßburger Chronik, 1521 bis 1523 geschrieben, wurde Ende 1523 vom Straßburger Rate, der ihre Veröffentlichung

wegen der darin sich findenden heftigen Angriffe auf Luther und seine Anhänger verhindern wollte, in Verwahrung genommen und bis Ende des 18. Jahrhunderts im Straßburger Stadtarchiv aufbewahrt, bis sie in den Revolutionsstürmen oder in der schauderhaften Vernachlässigung, die das Archiv in den zwei darauf folgenden Jahrzehnten erfuhr, zugrunde ging. Doch sind vier Blätter der Originalhandschrift und spätere Exzerpte und Zitate erhalten, die Stenzel mustergültig ediert hat. In der Einleitung stellt er die Chronik in Gebwilers literarische Tätigkeit, in die deutsche humanistische Geschichtschreibung und speziell die Straßburger Historiographie hinein. Gebwilers Straßburger, Schlettstedter und und Hagenauer Chronik sind Absenker einer historisch-geographischen Beschreibung des ganzen Elsaß (Alsatiae delineatio oder descriptio). Ähnlich ist von Celtis' Germania illustrata nur die Norimberga erschienen. Für die Darstellung bis c. 1400 ist die Straßburger Chronik Jakob Twingers von Königshofen die Hauptquelle. Den wertvollsten Bestandteil bilden die beiden wirtschaftsgeographischen Kapitel des 1. Buches. O. Clemen, Zwickau i. S.

Hermann Wolfgang Beyer, Die Religion Michelangelos (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von Karl Holl und Hans Lietzmann, Bd. 5). Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1926. 5,50, geb. 7,50 M. VI, 159 S. — Es ist eine lobenswerte Aufgabe, Berührungspunkte zwischen großen religiösen Persönlichkeiten einerseits und der Kunst und den Künstlern anderseits festzustellen, sei es ein Franz von Assisi und Dante, oder Luther und Michelangelo. Doch ist immer bei solcher Zusammenstellung die große Gefahr, die richtige historische Perspektive zu verlieren. Die Aufgabe, die sich B. offenkundig stellte, M. A.s Schaffen und Denken in Beziehung zu Luthers Ideenwelt zu bringen, fordert besondere Vorsicht und Kenntnisse, — so eigenartig waren beide Männer, so verschieden ihr Schaffen und ihre geistige Umgebung, ihr „milieu". Der Verf. versteht seine Gedanken knapp und klar zu fassen. Manches scheint jedoch etwas zu kurz, ja angesichts der Diskussion der letzten Jahre fast zu oberflächlich betrachtet zu sein. So z. B. das Kapitel II, das die Absätze über das Wesen der Renaissance (3½ S.), die Kunst der Renaissance (5 S.) und die Religion der Renaissancezeit (2½ S.) enthält. Nehmen wir noch ein anderes Beispiel der Arbeitsmethode des Verf.s. Ohne Berücksichtigung des Verhältnisses zur Antike und zum Mittelalter kann kein Künstler der Renaissancezeit verstanden werden. B. versucht dieses nun aus den Werken M. A.s allein klar zu machen, als ob M. A. der erste und einzige wäre, der diese Frage zu lösen hatte. Um die Eigenart der Beantwortung M. A.s zu zeigen, mußte man vorher sagen, was darüber M. A.s Zeitgenossen dachten; gerade die deutsche Kunstgeschichte kennt eine Reihe guter Untersuchungen der künstlerischen Anschauungen und Theorien der Renaissancezeit, die der Verf. an dieser Stelle seiner Arbeit hätte benutzen können und sollen. Eine „Untersuchung" ist die Arbeit B.s eigentlich nur in einem, freilich dem ausführlichsten, Kapitel IV (Das religiöse Ringen M. A.s, S. 71—126), in welchem der Verf. das Seelenleben M. A.s meistens aus seinen Versen zu erklären sucht. B.s interessante Analyse der Gedichte M. A.s zeigt die einzigartige Mannigfaltigkeit der Fragen und Antworten, die der schaffende und betrachtende Geist des Meisters sich stellte. Der Versuch, diese Antworten in eine psychologisch-notwendige Reihenfolge zu bringen, ist an und für sich berechtigt. Willkürlich scheint es dagegen zu sein, die eine aus den zahlreichen Antworten M. A.s, die nach der Rechtfertigung durch den Glauben allein, als für ihn selbst wichtigste so, wie B. es tut, in den Vordergrund zu rücken. Wie ist es aber möglich, die pessimistische Auffassung des Menschen, die man wirklich bei dem alternden M. A. findet, zu erklären? „War er mit diesen schlichten und großen Gedanken ein echtes Kind seiner Kirche, dankte er sie ihr?" fragt der Verf. (S. 136). Oder war es ein direkter (event. auch indirekter) Einfluß Luthers? Der Verf. entscheidet sich für dieses letztere, da die Schriften Luthers im Kreise der Freundin M. A.s, Vittoria Colonna, bekannt waren. Es scheint mir aber eine andere Erklärung als historisch richtiger. M. A.s Tragik besteht darin, daß er in einer Übergangs-

periode leben mußte. Aus der Renaissance herausgewachsen, mit den Widersprüchen der Renaissancelösungen wie seine Zeitgenossen ringend, ist er an einigen Punkten in eine andere Epoche hinübergegangen. Alle Lösungen der Renaissancezeit waren optimistisch, — auch die religiösen, die auf Anerkennung des freien Willens, der Würde des Menschen und der menschlichen Vernunft beruhten. Diese Lösung erwies sich als unbefriedigend. Es kam eine andere Epoche, die wieder die Schwäche des menschlichen Verstandes, die Unmöglichkeit, sich selbst aus seinen eigenen Kräften zu retten, anerkannte. Im Norden war das die Epoche der Reformation, im Süden die der Gegenreformation. Aus der gleichen religiös-pessimistischen Würdigung des Menschen kamen Luther und Calvin zur Gnade Gottes, die Gegenreformation zu den Heilsinstitutionen der Kirche. Diese letzte Entscheidung war auch die M. A.s, des größten Verherrlichers der katholischen Kirche. So muß man m. E. überall, wo der Verf. „Reformation" schreibt, — „Gegenreformation" lesen; dann lassen sich die Gedichte M. A.s und andere Äußerungen aus seinem Alter leicht erklären aus seinem echten historischen Milieu.

J. Pusino, Berlin.

Die „Denkschrift zum 150jähr. Bestehen der Firma C. C. Meinhold & Söhne, G. m. b. H. Dresden" 1927 wird eröffnet durch eine sehr solide Abhandlung von Otto Ziegler, „Leben und Werke Wolfgang Stöckels und die Anfänge des Dresdener Buchdrucks". Stöckel stammte aus dem Dorf Obermünchen in Niederbayern, schrieb sich Ostern 1489 an der Universität Erfurt als Wolfgangus Molitoris de Monaco ein, wurde 1490 Baccalaureus, druckte vielleicht schon in Erfurt, nachweislich seit 1495 in Leipzig, vorübergehend von Ende 1503 oder Anfang 1504 bis Ende 1504 in Wittenberg (vgl. W. Friedensburg, Urkundenbuch der Universität Wittenberg I, S. 6, Nr. 8), wich im Laufe des Jahres 1526 vor seinen Gläubigern nach Dresden, unterhielt in der vorausgehenden Übergangszeit Filialen in Eilenburg und Grimma und druckte in Dresden bis 1540, wo er wahrscheinlich an der Pest starb. Große Mühe hat sich Z. gegeben, die Dresdener Drucke aus der Privatdruckerei im Hause des Hieronymus Emser zu den Dresdener Drucken Stöckels ins rechte Verhältnis zu bringen; verlagsgeschichtlich schließen sich letztere glatt an erstere an, typographisch sind sie verschieden. 1518—21 druckte Stöckel Reformatorisches, 1522—26 auch gegen Luther und Emser Gerichtetes, seit 1526 Reformationsfeindliches, darunter 1527 das Emsertestament; bei Einführung der Reformation durch Herzog Heinrich 1539 stellte er seine Offizin wieder reformationsfreundlich um. „Er hatte kein religiöses Rückgrat ... wie so mancher andere, der seine Überzeugung dem Geschäft, der Konjunktur opferte."

O. Clemen, Zwickau.

Humanismus und Reformation in Erfurt (1500—1530) von Paul Kalkoff. Halle, Waisenhaus, 1926. VI, 98 S. — In Ergänzug des nachgelassenen Buches von Friedrich Benary, Zur Gesch. der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des MA.s (1919) und in kritischer Auseinandersetzung mit dem älteren Werke von Kampschulte schildert K. die Zeit des beginnenden 16. Jhd.s in Erfurt als das Zusammentreffen zweier Krisen, einer wirtschaftlichen und einer wissenschaftlich-kirchlichen. Die erste wurde durch die Mitglieder und Agenten des Mainzer Domkapitels in E. ausgenutzt, die zweite gipfelt in dem Aufruf des Justus Jonas gegen die Luther-Bannbulle, der bisher fälschlich als eine amtliche Erklärung der Universität galt. Mit großer Gelehrsamkeit und mit der ihm eigenen Animosität gegen den Kreis um Hutten erzählt K., wie die wachsende lutherische Bewegung auf den Widerstand der bepfründeten Dozenten stieß, wie zwar die evangel. Kirche in E. entstand, aber zugleich die Universität verödete. Bei den unklaren staatsrechtlichen Verhältnissen fehlte der Universität eben ein landesherrlicher Schutz, und die Stadt selbst war zu schwach, um zwischen Mainz und Sachsen ihre Ansprüche auf Reichsfreiheit durchzusetzen.

Losch, Berlin-Steglitz.

Soeben hat Anni Koch eine Abhandlung: „Die Kontroverse über die Stellung Friedrichs des Weisen zur Reformation" (A. f. Rg. 23,

1926, S. 213ff.) durch einen Überblick über die Geschichte der Forschung über dieses Thema seit dem 1881 erschienenen Buche von Th. Kolde eröffnet. Ihre Abhandlung besteht dann im wesentlichen in einer Widerlegung der Kritik, die Elisabeth Wagner in ihrem Aufsatz: „Luther und Friedrich der Weise auf dem Wormser Reichstag" (ZKG. 42, S. 331ff.) an der Auffassung Kalkoffs geübt hatte, daß Friedrich nicht nur aus (Gerechtigkeitsliebe und) Interesse an Luthers Person als der Zierde seiner Universität, wie Kolde gemeint hatte, sondern aus Interesse an der Sache, aus Liebe zum Evangelium, Luther beschützt hätte. A. Koch macht es E. Wagner zum Vorwurf, daß sie das Thema in einen zu knappen Rahmen hineingestellt, daß sie „eine Periode des gemeinsamen Lebens und Kämpfens Friedrichs und Luthers herausgelöst hätte aus dem kontinuierlich dahinflutenden Leben von Vergangenheit und Zukunft". Die Frage nach dem Verhältnis Friedrichs zu Luther auf dem Wormser Reichstag könne nur beantwortet werden unter Hinzunahme der Zeit nach dem Thesenanschlag und der Zeit bis zum Tode des Kurfürsten. Indem sie den ganzen Zeitraum 1517—1525 überblickt und erneut die Quellen prüft, besonders Luthers Briefe verwertet, kommt sie fast durchweg zu einer Bejahung der Resultate Kalkoffs. Dieser hatte auch schon selbst seine Positionen gegen E. Wagner verteidigt: „Friedrich der Weise, dennoch der Beschützer Luthers und des Reformationswerkes" (ZKG. 43, S. 180ff.). Auf dieselben Fragen bezieht sich die Habilitationsschrift von Paul Kirn, Friedrich der Weise und die Kirche. Seine Kirchenpolitik vor und nach Luthers Hervortreten im Jahre 1517. Dargestellt nach den Akten im Thüringischen Staatsarchiv zu Weimar (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von Walter Goetz, Bd. 30, Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner, 1926. IV, 212 S. 7.80 M.). Kirn hat die oben genannte Abhandlung von A. Koch noch nicht gekannt. Ebensowenig hat er die von G. Wolf an Kalkoffs Buche über die Kaiserwahl Friedrichs IV. und Karls V. geübte Kritik ZKG. 45, S. 22ff. benutzen und Kalkoffs neuen diesbezüglichen Aufsatz: Zur Kaiserwahl Friedrichs IV. und Karls V. (Ztschr. für die Gesch. des Oberrheins, Bd. 40, 1926, S. 405—460) berücksichtigen können (Kirn bietet S. 134ff. eine eigene Widerlegung der Hypothese Kalkoffs von Friedrichs dreistündigem Kaisertum). Man könnte daher seinem Buche nachsagen, daß es bereits wieder überholt sei. Man erhält indes den Eindruck, daß, was nach Kirn über das Thema erschienen ist und noch erscheinen wird, entbehrlich ist, daß K. das Thema, im großen und ganzen wenigstens, abschließend erörtert hat. Wenn A. Koch E. Wagner vorgeworfen hat, daß sie den Rahmen zu eng genommen, so wird man, wenn man von Kirns Buche an ihre Abhandlung herantritt, ihr denselben Vorwurf machen müssen, obgleich sie den Rahmen nach rück- und vorwärts weiter spannte. Erst Kirn hat die Frage nach dem Verhältnis Friedrichs zu Luther und der Reformation auf breiteste Basis gestellt. Von der Erwägung ausgehend, daß Friedrich im 55. Lebensjahre stand und über 30 Jahre lang regiert hatte, als Luther die 95 Thesen anschlug, untersucht er im ersten Teile, welche kirchenpolitischen Fragen an Friedrich vor 1517 herangetreten sind, und wie er sie zu lösen versucht hat, um dann im zweiten Teile die Politik Friedrichs in der Lutherfrage und seine persönliche religiöse Überzeugung darzustellen. Beide Teile sind sehr gehaltvoll und zeugen von dem intensiven Fleiß, mit dem der Verf. das Weimarer Archiv durchgearbeitet hat, und von den gediegenen Kenntnissen, die er auf den verschiedensten Gebieten hat. Mehr neues Quellenmaterial enthält naturgemäß der erste Teil. Sehr anerkennenswert ist es, daß K. die parallelen Vorgänge in anderen deutschen Territorien vergleicht. Er läßt an uns vorüberziehen Friedrichs Kampf gegen den Mißbrauch der geistlichen Gerichtsbarkeit, seine Maßnahmen zur Durchführung und Befestigung der Ordens- und Klosterreform, den Einfluß, den er auf die klösterliche Vermögensverwaltung geübt hat, seinen Einfluß auf die Vermögensverwaltung der Pfarren und auf die Besetzung kirchlicher Stellen, seine Ablaßpolitik. Man wird nicht sagen können, daß Friedrich mehr als andere den Landesherrn herausgekehrt hätte. Vielmehr beobachtete er überall eine weise Zurückhaltung, getreu seinem Grundsatz, daß

er alle wohlerworbenen Rechte zu respektieren habe. Nur in Notfällen ging er über solche Rechte hinweg und erlaubte er sich unter Beiseiteschiebung der zuständigen kirchlichen Instanzen eigenmächtige Eingriffe. Dieselbe Zurückhaltung, Bedächtigkeit, Vorsicht, Gerechtigkeitsliebe und Gewissenhaftigkeit weist nun aber Kirn bei Friedrich auch nach 1517 nach. Er muß daher mehrfach gegen Kalkoffs Beurteilung Bedenken äußern. Am stärksten ist sein Widerspruch gegen Kalkoffs Buch: „Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen." Kirn zeigt, daß Friedrich bis 1520 Reliquien erworben hat, und daß auch sein Eifer für ihre Ausstellung und die damit verbundenen Ablässe nicht schon nach 1517 erkaltet ist. Wenn K. S. 172, Anm. 29 schreibt: „Bis heute nicht beantwortet ist die Frage, was denn später aus den Reliquien und ihren kostbaren Behältern geworden ist", so darf ich ihn vielleicht verweisen auf das Schicksal. das dem reichen Reliquienschatz der Zwickauer Marienkirche nach der handschriftlichen Chronik Pater Schumanns beschieden gewesen ist: „1539 Sonnabend vor Thomä (20. Dez.) hat E. E. R. alhie alle heiligthumb oder Silberne Bilder in der Sacristei zu u. l. F. pfarkirche alle bis auf das grosse guldene Creutz, so ausn heilig lande komen ist, zerschlagn lassen, das sambtlich vergüldt vndt unvergüldt gewogen 278 Marck, die Marck pro 8 fl. gerechnet, thut 2224 fl. Fabian Busch der schlosser soll difs silberwergk zerschlagen habn his verbis: soll ich schlagen, so walts gott, habe ich aber Sünde, so vergeb mirs gott. Darum wolte man korn kauffen vnd den bürgern das in Teuern Jharen nicht mehr den 2 gr. hoher dan es kauft worden lasen. wie es geschehen, hatt man erfahren: nunquam." O. Clemen, Zwickau.

Hartmann Grisar, Luthers Leben und sein Werk. Freiburg i. Br., Herder, 1926. XXXVI, 560 S. 13 M. — Dieses neue Lutherbuch G.s bildet insofern den Abschluß seiner großen Lutherbiographie und der ergänzenden Einzelstudien über Luther aus seiner Feder, als er hier für einen großen Leserkreis die Ergebnisse seiner Arbeiten zusammenfaßt. Im Anhang, S. 523—552, hat er denn auch für alle ausführlicheren Nachweise meist einfach auf sein großes Werk verwiesen, in das also diese neue Lutherbiographie gleichsam einführen soll unter Vermeidung aller detaillierten Einzeluntersuchungen, aber mit zahlreichen Zitierungen der Selbstäußerungen Luthers. Methode und Ergebnisse sind dieselben wie in der dreibändigen Biographie, die übrigens in 3. Aufl. vorliegt (die Nachträge sind als Sonderdruck käuflich), so daß also deren Kritik auch die kürzere Darstellung trifft. Von der rein negativen Wertung Luthers, von dessen psychopathischer bzw. pathologischer Deutung, statt der Deutung aus dem religiösen Zentrum heraus, hat Gr. ebensowenig aufgegeben wie von seiner These, daß Luther auch für den heutigen Protestantismus nur noch eine historische Größe ist, der gegenüber die evg. Kirchen und die evg. Theologie nur noch ein ihn beiseite schiebendes Distanzgefühl zeigen! In dieser tatsächlichen Negierung der seinen früheren Schriften zuteil gewordenen Kritik offenbart sich, daß Gr. doch nach wie vor seinem Spezialgegenstand wie dem Protestantismus überhaupt zu fern steht, um ein allerfassendes und objektives Bild zeichnen zu können; sein Buch bleibt ein Dokument für die tiefsten Gegensätze, die zwischen beiden Konfessionen bestehen. Zscharnack.

Ernst Stracke, Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator historisch kritisch untersucht (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 140). Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, Eger & Sievers, 1926. 136 S. — In dieser von Hans von Schubert inspirierten sehr gehaltvollen Abhandlung prüft Stracke die Vorrede Luthers vom 5. März 1545 zu Band I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe auf ihre Glaubwürdigkeit hin. Sein Hauptinteresse gilt dabei dem Abschnitt gegen Ende (Bonner Studenten-Lutherausgabe 4, 427, 11 ff.), in dem uns der einzige authentische Bericht über Luthers Erlebnis an Röm. 1, 17 vorliegt. Bevor Str. diesen Abschnitt untersucht, prüft er die vorhergehenden Abschnitte, in denen Luther von seinen mehr äußeren Schicksalen bis zur Leipziger Disputation einschließlich

berichtet. Dieser Prüfung geht noch voraus eine Untersuchung über den allgemeinen Charakter der Vorrede. Str. stellt fest, daß Luther einen apologetischen Zweck verfolgt hat. Er wolle zeigen, „inwiefern er, entsprechend seiner damaligen inneren Einstellung, dem Papst noch weit entgegengekommen ist, und daß er sein Werk nicht in revolutionärer Absicht begonnen hat, sondern ohne sein Zutun dazu gedrängt worden ist". Ferner wolle er gegenüber dem von Joh. Fabri und Joh. Cochläus (im Lutherus septiceps, ubique sibi suis scriptis contrarius 1529) ihm gemachten Vorwurf der Selbstwidersprüche feststellen, „daß er sich nur mit großer Anstrengung nach und nach infolge seiner religiösen Entwicklung und seiner Arbeit an der Heiligen Schrift vom Alten hat losringen können, so daß es sich also, wenn er später über manches Kirchlich-Katholische anders geurteilt hat als zu Beginn seiner Laufbahn, nicht um Selbstwidersprüche handelt, sondern um Irrtümer, die er erst allmählich überwunden hat". M. E. isoliert Str. hier unsere Vorrede etwas zu sehr. Dieselbe Tendenz ist schon in Luthers Vorrede zum Catalogus 1533, W. A. 38, S. 133 f. und in dem Abschnitt über den „Anfang des Lutherischen Lärmens" in Luthers Schrift Wider Hans Worst 1541, W. A. 51, S. 538 ff. zu erkennen. Str. ist die inhaltliche Verwandtschaft dieser drei Stücke nicht entgangen (vgl. S. 11); er hätte aber die oft wörtliche Übereinstimmung erwähnen und jene apologetische Tendenz nicht erst dem „alten Luther" zuweisen sollen. Vielleicht hätte er auch noch besser seinen Ausgangspunkt von der Ausgabe, die die Vorrede vom 5. März 1545 eröffnen sollte, nehmen können. In der Wittenberger Lutherausgabe herrscht die Sachordnung, während die ihr später entgegengestellte Jenaer Ausgabe die Lutherschriften in zeitlicher Ordnung bringt. Jene Sachordnung ging, wie der „Bericht von den Wittenbergischen Tomis der Bücher Lutheri", den der langjährige Korrektor der Lufftschen Druckerei in Wittenberg, Christophorus Walther, 1558 gegen Flacius veröffentlichte, ausdrücklich bezeugt, auf Luther selbst zurück (vgl. auch am Schluß unserer Vorrede: ‚Hactenus . . . processit res indulgentiaria, post sequuntur res sacramentariae et anabaptisticae' — Luthers Schriften wider die Aufrührer, die Sakramentsschwärmer, die Wiedertäufer, die Türken folgten im zweiten deutschen Band der Wittenberger Ausgabe, die z. T. noch zu Luthers Lebzeiten gedruckt wurde, vgl. Joh. Haußleiter, Neue Kirchl. Ztschr. 9, 834 ff.). Hätte Str. beachtet, daß es Luther vornehmlich nur auf den Inhalt seiner schriftlichen und mündlichen Zeugnisse ankam, weniger auf deren zeitliche Aufeinanderfolge, dann hätte er vielleicht den Unstimmigkeiten in den Zeitangaben in den ersten Abschnitten der Vorrede nicht solche Bedeutung beigemessen und die Zeitangaben gegen Ende betreffs des Erlebnisses Luthers an Röm. 1, 17 nicht so gepreßt (so ergebnisreich und dankenswert auch diese Untersuchungen sind). — Damit haben wir indes schon die Einleitung der Abhandlung verlassen und sind ihrem ersten und auch schon dem zweiten Kapitel näher getreten. Im ersten Kapitel vergleicht Str. sehr sorgfältig die Berichte Luthers über sein Vorgehen gegen den Ablaß, die Vorgeschichte des Augsburger Verhörs, das Kommen Melanchthons nach Wittenberg, Friedrich den Weisen als Förderer des Evangeliums, die Leipziger Disputation und die Miltitziade mit den früheren Quellen (den Tischreden steht er prinzipiell skeptisch gegenüber) und kommt zu dem Ergebnis, daß diese Berichte glaubwürdig sind, mehrfach unser Wissen über die primären Quellen hinaus erweitern, daß aber die erwähnte apologetische Tendenz der Vorrede eine eigentümliche Auswahl und Beleuchtung der Tatsachen, ein Hervortreten der „konservativen" und ein Zurücktreten der „reformatorischen Linie" mit sich gebracht hat. (Ob der „alte Luther" sein Werden zum Reformator nicht vielleicht doch zutreffender dargestellt hat, als es Neueren erscheint?) — Immerhin können wir — so leitet nun Str. vom ersten zum zweiten Kapitel über — mit einem günstigen Vorurteil an Luthers Aussagen über seine innere Entwicklung herantreten. Und hier glaubt nun Str. beweisen zu können, daß Luther sein Erlebnis an Röm. 1, 17 geraume Zeit vor Ostern 1515 (also nicht erst 1519 oder 1518/19) ansetze; es sei also wirklich das reformatorische Fundamentalerlebnis gewesen. Ganz überzeugt hat mich seine Beweisführung nicht. Abgesehen

davon, daß man, wie schon erwähnt, die Zeitangaben in der Vorrede nicht pressen darf, da es Luther auf die chronologische Reihenfolge der Ereignisse nicht ankam, ist mir die Deutung der Stelle Bonner Ausg. 4, S. 427, 11: 'Interim eo anno iam redieram ... Miro certe ardore captus fueram ...', zu künstlich. Das „doppelte Plusquamperfectum" captus fueram ist m. E. nicht anders aufzufassen als in der Stelle: 'Eodem anno iam M. Philippus Melanthon a Principe Friderico vocatus huc fuerat ...' Wie hier zu übersetzen ist: „In demselben Jahre war Melanchthon berufen worden und lehrte nun (1519) griechisch", so dort: „Ich war von einem wunderbar glühenden Verlangen gepackt worden und es beherrschte mich noch (1518/19)." Meinte Luther wirklich ein Ereignis, das vor Ostern 1515 oder gar „zwischen 1511 und Sommer 1513" (S. 125) stattgefunden haben soll, dann hätte er sich doch etwas deutlicher ausdrücken müssen. So aber muß der Leser an ein Ereignis denken, das auch zeitlich mit dem Tatsachenkomplex von 1519 noch zusammenhängt (vgl. auch Bonner Ausg. S. 428, 17: 'Istis cogitationibus armatior factus ..,').

(Den Thesen Kalkoffs steht Str. übrigens weithin durchaus skeptisch gegenüber oder lehnt sie ab. Wenn er dabei besonders Frl. Wagner belobigt, so ist die Diskussion inzwischen weitergegangen (s. oben S. 616 f. über Kirn und A. Koch). Für die Frage des von Kalkoff behaupteten Angebots eines Kardinalshutes für Luther, das Str. nicht glauben will, bevor stärkeres Beweismaterial als die Eingabe Miltitzens v. J. 1519 vorliege (S. 65), sei darauf hingewiesen, daß Kalkoff gegen Brandi, der dieses Angebot auch bezweifelt hatte, die These in Ztschr. f. Gesch. des Oberrheins 40, 1926, S. 421 ff. erneut vorgetragen hat. — Zsch.)

O. Clemen, Zwickau.

Paul Joachimsen, Das Lutherbild Leopold von Rankes. (In: Luther. Vschrift der Luthergesellschaft, Jg. 1926, 1, S. 2—23), grenzt R.s Anschauung gegen Fichte und Schlegel ab, verfolgt die Entwicklung vom jungen zum älteren R. (vgl. oben S. 140 f.) und stellt ihn zugleich in den Zusammenhang der neueren Lutherforschung hinein, die weniger nach Luthers Bedeutung für die Kultur als danach, was das religiöse Genie als solches von der Kultur nehmen und ihr geben kann, fragt.

A. Römer, Leipzig.

O. Albrecht, Luthers Arbeiten an der Übersetzung und Auslegung des Propheten Daniel in den Jahren 1530 u. 1541. (In: Archiv f. Reformationsgesch., Jg. 23, 1926, S. 1—50.)

Wilhelm Stolze, Bauernkrieg und Reformation (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 141). 127 S. Leipzig, Heinsius Nachf., 1926. — Die Verbindung „Reformation und Bauernkrieg" hat eine Geschichte. Schon 1520 wurde von kath. Seite (Ambrosius Catharinus) der Vorwurf gegen Luther erhoben, daß er die Abneigung des gemeinen Mannes gegen die Obrigkeit schüre. Luther hat sich gegen derartige Vorwürfe sehr bestimmt und energisch gewehrt (am ausführlichsten in seiner ersten Schrift zum Bauernkrieg „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel", 1525). Seither finden wir bei den Forschern in der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Luthertum und Bauernerhebung eine doppelte Stellungnahme. Protestantische Forscher haben es möglichst vermieden, einen Zusammenhang zuzugeben, während katholische ihn unbedenklich behaupteten. In dem vorliegenden Buch untersucht ein Profanhistoriker, der auf protestantischem Boden steht (die Schrift ist dem Andenken Karl Holls gewidmet), die These „Reformation und Bauernkrieg" aufs neue und kommt zu dem Ergebnis, daß tatsächlich ein Zusammenhang zwischen beiden besteht. Allerdings liegt dieser Zusammenhang nicht so klar am Tage, wie seine bisherigen Verfechter meinten. Es geht nicht, die Reformation einfach als die Ursache des Bauernaufstandes anzusprechen. Die Verbindung ist — das zeigt St. — komplizierter. Die Reformation ist nicht die Ursache zum Losbrechen des Bauernkriegs, aber sie hat daran einen Anteil. Und das Maß dieses Anteils schätzt St. ab. Er tut dies, indem er zuerst die Beschwerden und Bestrebungen aufzeigt, die schon vor der Reformation

bei dem gemeinen Manne vorhanden waren. Dann stellt er die Frage nach dem Neuen, was die Reformation hinzugebracht hat. Seine Antwort lautet: Dieses Neue war eben die zentrale Botschaft der Reformation von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Indem Luther sie aussprach, öffnete er den Bauern vollends die Augen über das Recht ihrer Abneigung gegen Kirche und Geistlichkeit (Gegen diese waren die Hauptbeschwerden des gemeinen Mannes vor der Reformation gerichtet). Die Bauern wagten jetzt, ihre Meinung offen zu bekennen. Mehr geschah zunächst noch nicht. Gewalt brauchten sie keine. Dazu griffen sie erst, als die altgläubige Obrigkeit das Evangelium zu verfolgen begann. Das Recht zum Widerstehen leiteten die Bauern ab aus der Anschauung des Mittelalters, daß Aufruhr unter der Voraussetzung unchristlicher Obrigkeit statthaft sei.

Der Anteil der Reformation am Bauernaufstand von 1525 ist also ein doppelter. Sie hat den Bauern den Rücken gestärkt gegen die Kirche und damit zugleich die Voraussetzung einer Reaktion der Obrigkeit gegen diese neugläubigen Bauern geschaffen. Diese These begründet der Verf. vor allem durch eine eingehende Darstellung der Verhältnisse, die im südlichen Schwarzwald den Ursprung der Bauernerhebung (die dann der Ursprung des gesamten Bauernkriegs ward) herbeigeführt haben. Diesen Teil halte ich für das beste Stück des Buches. Die durcheinanderwogenden Stimmungen und Motive der Schwarzwaldbauern von anno 1524 sind aus subtilster Einzelkenntnis der historischen Vorgänge und mit großer Einfühlung geschildert. Überhaupt ist alles, was der Verf. sagt, auf solideste Stoffbeherrschung aufgebaut; man wird sich seinen Beweisen schwerlich entziehen können. Über das unmittelbare Thema des Buches hinaus fallen aber noch Bemerkungen ab über so ziemlich alle mit dem Bauernkrieg zusammenhängenden Fragen (z. B. über den Verfasser der 12 Artikel, über Leibeigenschaft und die Stellung von Adel und Bauern, über den Bauernkrieg als geistige Einheit, über seinen eigentlichen Charakter und über die Herkunft des Terminus Bauernkrieg), so daß das Urteil gerechtfertigt ist, daß wir es hier mit einem der kenntnis- und gedankenreichsten Bücher zu tun haben, die uns zu dem in den letzten Jahren viel behandelten Problem des Bauernkriegs geschenkt worden sind.

Fritz Blanke, Königsberg i. Pr.

Hans Meier, Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels (Beiträge z. Förderung christl. Theologie, 29. Band, 4. Heft). Gütersloh, Bertelsmann, 1926. 111 S. 3.— M. — Auf einer leider nicht genügend gesicherten Grundlage — die literarischen Beziehungen der Weigelschen Schriften untereinander hätten eine Untersuchung erfordert (vgl. meine ausführlichere Besprechung ThLz. 1926, Sp. 613 ff.) — wird eine zuverlässige Schilderung von Weigels Gedankenwelt gegeben. Sehr dankenswert ist namentlich die ausführliche Darstellung der Lehre vom inneren Wort und ihrer Bedeutung für die Soteriologie, wobei auch die Ethik und der Kirchenbegriff Weigels dargelegt werden. In der Gotteslehre, Kosmologie und namentlich beim Problem des Bösen sähe man gern die geschichtlichen Linien, vor allem zum Neuplatonismus schärfer gezogen (vgl. als Ergänzung meine Skizze: Luther und Böhme, 1925, S. 171 ff.), wie überhaupt selbständige Kenntnis des voraufgehenden Spiritualismus des 16. Jhd.s für die Zeichnung des geschichtlichen Rahmens von Wert gewesen wäre.

Heinrich Bornkamm, Tübingen.

Albert Büchi, Korrespondenzen und Akten zur Geschichte des Kardinals Matthäus Schiner. 1. Bd.: Von 1489 bis 1515. XX und 582 S., mit zwei Lichtdrucktafeln; 2. Bd.: Von 1516 bis 1527. XXVII u. 677 S. Basel, Rudolf Geering, 1920 u. 1925. — In diesen beiden Bänden legt Albert Büchi, der führende Historiker des schweizerischen Katholizismus, das Aktenmaterial zu einer Biographie des Kardinals Matthäus Schiner vor. Das mühsame Werk wurde 1896 von Heinrich Reinhardt begonnen und nun seit 1907 von B. weiter und zu Ende geführt; es birgt Fundstücke aus einem Archivbereich, der sich von Madrid bis Wien und von Rom bis London erstreckt, und enthält Dokumente, die chiffriert sind oder mit Decknamen operieren. Für die

Wiedergabe ist je nach Umständen der vollständige Abdruck, der Auszug oder das Regest gewählt; ein knapper Apparat von Anmerkungen erleichtert die Benutzung. Die vielen Druckfehler des ersten Bandes sind im zweiten Bande berichtigt; umständlich ist, daß die Aktenstücke über Schiner nicht chronologisch in die Briefe von ihm und an ihn eingereiht, sondern in einem Anhang untergebracht sind. — Es ist unmöglich, in einer kurzen Besprechung einen Begriff von der Reichhaltigkeit des Inhalts (das Namenregister umfaßt nicht weniger als 48 Seiten) zu geben. Jedenfalls ist klar, daß, wer sich mit der kurialen Geschichte des beginnenden 16. Jhd.s beschäftigt, an diesem überaus wichtigen Quellenwerk nicht vorübergehen darf. Vier vom Wormser Reichstag geschriebene, z. T. noch nicht im Wortlaut veröffentlichte Briefe Schiners führen ins Zentrum der deutschen Reformationsgeschichte.

Bereits liegt auch der erste Teil der groß angelegten Monographie, die B. auf Grund des von ihm edierten Aktenwerkes ausgeführt hat, vor: Albert Büchi, Kardinal Matthäus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst. I. Teil, XXIV u. 396 S. Zürich, Seldwyla, 1923. Er führt bis unmittelbar an die Katastrophe von Marignano. Wir verfolgen darin den Aufstieg des Walliser Bauernsohnes vom Kaplan seiner Heimatgemeinde Ernen zum Sittener Domherrn (1496), zum Dekan von Valeria (1497), zum Fürstbischof von Sitten (1499), zum Kardinal von St. Pudentiana (1511), zum Administrator perpetuus des Bistums Novara (1512), zum päpstlichen Legaten (1512), endlich zum Markgrafen von Vigevano (1513). Weitaus in erster Linie ist der Mann Politiker. Und zwar steht er zunächst drin in den leidenschaftlichen Wirren seines Heimatländchens Wallis. Durch den Sturz des franzosenfreundlichen Bischofs Jost von Silenen kommt er hoch, bereitet den Aspirationen Savoyens auf das Unterwallis ein Ende, ringt in dramatischem Auf und Ab mit allen Mitteln seines politischen und kirchlichen Einflusses gegen seinen ehemaligen Wegbahner, den Volksführer Jörg auf der Flüe. Daneben steht sein Wirken auf dem Boden der Weltpolitik; er ist derjenige, der die Eidgenossen vor den Wagen der Unternehmungen Julius' II. spannt und mit ihrer Hilfe die Franzosen aus Italien hinauswirft. Das ganze damit verbundene Intriguenspiel ist von B. mit minutiöser Genauigkeit und ruhiger Sachlichkeit dargelegt. Die eigentlich kirchliche Tätigkeit Schiners tritt ganz in den Hintergrund; nur in dreien von einundzwanzig Kapiteln ist davon die Rede. Zunächst sehen wir ihn als Visitator seiner Diözese, als Erzieher seines Klerus, als Prediger, als Verehrer des Bruders Klaus, als Gönner des Berner Münsters, als Mitbegründer des Kollegiatstiftes in Freiburg. Eine besondere Betrachtung widmet B. der Beteiligung Schiners am Jetzerprozeß; der Bischof von Sitten war bekanntlich einer der drei Richter, die die vier Berner Dominikaner zum Tode verurteilten. Wenn nun die neuerdings von Paulus, Steck und Schuhmann verfochtene These, daß diese Verurteilung ein Justizmord gewesen sei, zu Recht bestände, so fiele damit auch ein Makel auf Schiner; nach reiflicher Überlegung glaubt aber B., dieser These nicht beipflichten zu können: „wenn man auch von den nur durch die Folter erpreßten Geständnissen völlig absieht, so ergibt sich doch m. E. keine auch nur einigermaßen befriedigende Lösung dieser verwirrten und dunklen Angelegenheit als bei der Annahme von der Schuld der vier Angeklagten". Diese Wiedererwägung der Justizmordthese ist sehr beachtenswert. Immerhin ist fraglich, ob man zur Entscheidung der Sache irgendein Gewicht auf die „Unbescholtenheit und Unparteilichkeit der drei geistlichen Richter" legen darf; muß doch B. selbst zugeben, daß Schiner „eine ausgesprochen politische Rolle spielte und in dieser Hinsicht in der Wahl der Mittel nicht gerade ängstlich war"; und wenn dies auch für den Jetzerprozeß nicht in Betracht kommen sollte, so wäre doch mit allem „rücksichtslosen Rechtsgefühle" die Möglichkeit eines Justizmordes nicht ausgeschlossen. Endlich hören wir noch davon, wie der Kardinal sich um die Reorganisation der Propstei vom Großen St. Bernhard und der Abtei St. Maurice bemüht. — Man darf auf den zweiten Teil des Werkes, der die Beziehungen Schiners zum Humanismus, zur deutschen und schweizerischen Reformation bringen wird, gespannt sein. Ernst Staehelin, Basel-Olten.

Die Matrikel des Hochstifts Merseburg 1469—1558. Herausgegeben von **Georg Buchwald.** Weimar, Hermann Böhlaus Nachf., 1926. VIII, 367 S. — Durch die Herausgabe der Matricula ordinatorum des Hochstifts Merseburg (im Magdeburger Staatsarchiv) hat sich Buchwald ein neues großes Verdienst erworben. Die Matrikel verzeichnet sämtliche Kleriker, die seit dem 23. Dez. 1469 bis zum 5. März 1558 durch den Bischof von Merseburg bzw. durch den Koadjutor Georg von Anhalt eine Weihe empfangen haben. Wir finden also hier die von den Bischöfen Thilo von Trotha (1466—1517, von ihm seit 23. Dez. 1469), Adolf von Anhalt (1517—1526), Vincenz von Schleinitz (1526—1536), Sigismund von Lindenau (1536—1544) vollzogenen Ordinationen. Daran schließen sich die evangelischen Ordinationen Georgs von Anhalt (1544—1548) und daran die katholischen Ordinationen des Bischofs Michael Helding seit dem 20. Dez. 1550. „Die Ordinanden kommen aus Preußen im Osten bis aus Straßburg im Westen, aus den Niederlanden im Norden bis aus Vorarlberg im Süden. Außerordentlich groß ist die Zahl der Klöster, deren Konventualen in Merseburg die Weihe nehmen, ohne dem Merseburger Bistum anzugehören." Ein sorgfältiges Register ist beigegeben, getrennt für die Zeit 1469—1543, für die Ordinationen Georgs von Anhalt und die Michael Heldings. Das erste enthält nicht nur die Personen, sondern auch die Orte mit den ihnen entstammenden oder einem ihrer Klöster angehörigen Personen (bei den Ordensklerikern fehlt fast durchweg die Angabe des Geburtstags). Auf weitere Quellen- und auf Literaturangaben und biographische Notizen zu den einzelnen Personen ist verzichtet worden, nur sind die in der Leipziger Universitätsmatrikel vorkommenden Ordinierten mit einem * versehen. Möge der Band eifrig ausgewertet werden! **O. Clemen, Zwickau**

Durch das hessische Reformationsjubiläum d. J. 1926 sind veranlaßt die Studien von **Heinrich Hermelink: Reformation der Kirchen Hessens von 1526.** Die sogenannte Homberger Kirchenordnung. Nach der Übersetzung K. A. Credners neu hrsg. Marburg, Ver. f. hess. Kirchengesch. (Elwert), 1926. 56 S. — und **Wilhelm Schmitt: Die Synode zu Homberg** und ihre Vorgeschichte. Festschrift zur 400-Jahrfeier der Homberger Synode. Homberg, Evang. Kirchengemeinde; Cassel, Lometsch, 1926. 128 S. mit Abb. 3 M. Dieser bringt u. a. auch Lamberts Paradoxa.

Briefe von Liborius und Hiob Magdeburg und von Kaspar Glatz. Mitgeteilt von **Otto Clemen** (In: Archiv f. Reformationsgesch. Jg. 23, 1926, S. 51—81). — Der kurzen historischen Einleitung von Clemen folgen 17 Briefe Magdeburgs an Stephan Roth aus der Zeit vom 20. Juli 1536 bis zum 12. Jan. 1538, zwei Briefe von Kaspar Glatz vom 16. April 1539 und 29. Mai 1545, sowie drei Briefe von Hiob Magdeburg aus den Jahren 1541 und 1543.

Burkhardt, Zacharias Ursinus in seinem Abhängigkeitsverhältnis von Melanchthon (In: Neue Kirchl. Ztschr., Jg. 37, 1926, S. 669 bis 700). **A. Römer**, Leipzig (Lit. Zbl.).

Alfred Zobel, Die Anfänge der Reformation in Görlitz und der preußischen Oberlausitz. 48 S., 3. Aufl., Görlitz, 1925. — **Derselbe, Untersuchungen** über die Anfänge der Reformation in Görlitz und der preußischen Oberlausitz. (Neues Lausitzisches Magazin, Bd. 101, 1925, S. 133—188; 102, 1926, S. 189—314. Auch Sonderdruck, 181 S.) — Das erstere Büchlein ist 1917 aus Anlaß des 400jährigen Reformationsjubiläums entstanden. Seine 2. und 3. Auflage erschien im Hinblick auf das vor 400 Jahren erfolgte Eindringen der Reformation in Görlitz und die umliegende Oberlausitz. Sie ist ein unveränderter Abdruck der 1. Auflage in den acht ersten Abschnitten; der letzte Abschnitt jedoch, der die Ausbreitung der Reformation von Görlitz aus in die heutige preußische Oberlausitz darstellt, ist eine völlige Neubearbeitung. Zu diesem volkstümlich geschriebenen Abriß gibt nun der Verfasser im NLMagazin umfangreiche wissenschaftliche Studien mit den Abschnitten: Johannes Tetzel; Die finanzielle Belastung der Laien und der Priesterschaft durch die Kirche; Die sittlichen Zu-

stände in der Priesterschaft; Die innere Gärung; Die Reformation in Görlitz (in Stadt und Kloster); Der Priesterkonvent in Görlitz am 27. April 1525. Z. hat aus den reichen Schätzen des Görlitzer Ratsarchivs und aus den durch Jechts verdienstvolle Forschungen erschlossenen Quellen geschöpft und gibt eine wertvolle Arbeit zur Förderung unserer Kenntnisse in bezug auf die Anfänge der Reformation in der Oberlausitz. Der Urkundenanhang S. 136ff. mit seinen insgesamt 42 Beilagen für Görlitz, Stadt und Kloster, enthält noch manches Dokument, das weiter ausgenutzt werden kann, besonders für die Stellung des Rats und dessen reformatorisches Vorgehen.

Georg Hoffmann, Sigismundus Suevus Freistadiensis. Ein schlesischer Pfarrer aus dem Reformations-Jahrhundert. 159 S. Breslau, Hirt, 1927. 4,50 M. — Es ist erfreulich, daß sich für Schlesien die Jahrzehnte nach dem Beginn der Reformation immer mehr aufhellen. Dazu verhelfen zwei im Jahre 1926 erschienene Arbeiten. Gibt Kurt Engelbert in seinem „Kaspar von Logau, Bischof von Breslau (1562—1574). Ein Beitrag zur schlesischen Reformationsgeschichte" in Ausnutzung bisher fast unbenutzter Archivalien des Breslauer Domkapitels sehr beachtenswerte Aufschlüsse über die Lage der katholischen Kirche des 16. Jhds., die Zustände in ihren Gemeinden und in ihrem Klerus, sowie über die Ausbreitung der Reformation in Schlesien, so schenkt uns Georg Hoffmann das Lebensbild eines seiner ersten Amtsvorgänger an der Breslauer Bernhardinkirche. Doch beschränkt sich der Inhalt dieses Buches nicht auf Breslau, zumal da dem Pfarrer Sigismund Suevus ein wechselreiches Leben beschieden war. Gebürtig aus Freystadt in Niederschlesien, amtierte er, zum Teil nur kurze Zeit, in Frankfurt (Oder), Sorau, Breslau an der Maria-Magdalenen-Kirche, Forst, Lauban, Thorn, wieder in Lauban, schließlich als Propst an der Breslauer Bernhardinkirche. Wir erfahren aus diesem Lebensbilde u. a., daß die kirchlichen Zustände in jener Zeit nicht immer „erfreulich und friedvoll" gewesen sind. Von Wert sind auch die vielen biographischen Nachrichten über Suevus, seine Familie und seine Zeitgenossen, die freilich die Darstellung oft fühlbar unterbrechen und besser als Anmerkungen oder anhangsweise hätten dargeboten werden können, ferner die ortsgeschichtlichen Mitteilungen über die baulichen Veränderungen der Propstei und der Schule zum hl. Geist in Breslau. Der zweite Teil des Buches (S. 79—142) enthält die Angabe der Schriften des Suevus mit Erläuterungen. Von S. 143—156 wird Abschließendes über Suevus als Theologe, Liederdichter und Prediger gesagt. E. Michael, Weigwitz.

Theodor Wotschke, Johann Lasitius. Ein Beitrag zur Kirchen- und Gelehrtengesch. d. 16. Jhdts. (In: Zeitschr. für slawische Philologie, Bd. II, 1925, S. 77—104, S. 442—47.) — Unter den polnisch-evangelischen Historikern des 16. Jhdts. ragte Johann Lasitius (Łasicki) hervor, dessen Aufzeichnungen über die Einrichtungen der böhmischen Brüder auch heute noch ein besonderer Wert zukommt (Vgl. K. Völker, der Protestantismus in Polen, S. 37f.). Der Lebenslauf dieses geistig regsamen Verfechters des Calvinismus in Polen war bisher in Dunkel gehüllt. W. gebührt das Verdienst, durch seine vorliegende Studie diese Lücke ausgefüllt zu haben. Lasitius erscheint darnach als einer der tätigsten unmittelbaren Vermittler zwischen dem polnischen und westlichen Protestantismus. Als Begleiter von wohlhabenden Polen auf ihren Studienreisen kam er nach Wittenberg, Zürich, Genf, Heidelberg, Paris, Frankfurt u. a. O., wo es ihm gelang, mit den führenden Männern Verbindungen anzuknüpfen und ihre Aufmerksamkeit auf die evangelische Bewegung in Polen zu lenken.

„Reformacya w Polsce", hrsgeg. von Stanislaus Kot, Warschau, Jahrgang IV, Nr. 13—16. XVI, 248 S. (Fortsetzung der Anzeige in ZKG., XLIV, S. 633f.) — Wacław Sobieski setzt seine Untersuchung über „die Idee der Volkserhebung und die Protestanten zur Zeit Sigismund Augusts" unter der Überschrift „König oder Tyrann" fort. Die Reformation hat die Autorität der

Krone in Polen nicht erschüttert. Die Calvinisten haben Sigismund August gegenüber Loyalität bekundet und die Arianer nicht den Kampf gegen ihn, sondern aus sozialen Erwägungen gegen die Senatorenpartei begünstigt. Der 1573 zustande gekommene articulus de non praestanda oboedientia ist auf das Mielniker Privilegium aus dem Jahre 1501 zurückzuführen. — Konrad Górski kennzeichnet an drei Proben „Gregor Paulus als Übersetzer Blandratas und Faustus Sozzinis". Dieser eifrigste Verfechter des polnischen Arianismus hat in die Schriften, die er ins Polnische überträgt, seine eigenen Gedanken hineingelegt. — Helene Horowitz veröffentlicht aus einer Studie über den Luxus in Polen im 16. Jhdt. den Abschnitt über „Die polnische Reformation und das Problem des Luxus". Die Bemühungen der protestantischen Kreise um die Vereinfachung der Lebenshaltung blieben auf diese beschränkt. — Josef Birn würdigt die Wirksamkeit des „Johann Thenaud, des Franzosen unter den kleinpolnischen Calvinern" als Lehrer an der protestantischen Lateinschule in Pinczow, als Rektor der Krakauer Lehranstalt und als Bibelübersetzer. — Stanislaus Tync berichtet über „Den Versuch der Errichtung einer protestantischen Akademie in Polnisch-Preußen im Jahre 1595". Zur Abwehr des Jesuitismus bemühte sich der Bürgermeister Heinrich Stroband im Sinne der Beschlüsse der Thorner Generalsynode 1595 um den Ausbau des Thorner Gymnasiums zu einer protestantischen Akademie. Man kam zwar nicht über den Entwurf der Lehrpläne hinaus; die Studienreform der Gymnasien in Danzig, Thorn und Elbing erscheint aber doch als Ergebnis dieser Bemühungen. — Wladimir Budka schildert im Rahmen einer Familiengeschichte „Die Rolle der Prypkowskis in der reformatorischen Bewegung". Aus diesem Geschlechte sind die eifrigsten Vorkämpfer des polnischen Arianismus, z. B. Samuel P. hervorgegangen; soweit sie nicht ihrem Glauben abschworen, mußten sie auf Grund des Ediktes aus dem Jahre 1658 Polen verlassen. — Ludwig Chmaj erörtert „Das Verhältnis des Hugo Grotius zu den Sozinianern". Unter dem schmerzlichen Eindruck der Remonstrantenverfolgung hat Grotius auch die polnischen Brüder, mit denen er in Paris in Verbindung trat, in seine Toleranzvorschläge aufgenommen, wiewohl er sie ursprünglich als Zerstörer des Christentums abgelehnt hatte. — Stanislaus Kot liefert in seiner Studie über „Hugo Grotius und Polen" einen sehr wertvollen Beitrag zur Grotius-Forschung. Die freundlichen Beziehungen dieses „Phönix der Menschheit" zu Polen ergaben sich einerseits aus persönlichen Beziehungen, anderseits durch das Studium polnischer Einrichtungen und Verhältnisse. In der Verfassung des Wahlkönigreiches erblickte der Verfasser der epochalen Schrift de iure belli et pacis die Gewähr für die Niederhaltung einer selbstherrlichen Willkürherrschaft, die Hauptvoraussetzung einer freiheitlichen Gesetzgebung. Ferner erschien dem Haupte der Ireniker Polen als das traditionelle Land der konfessionellen Duldung. Bei seinen Vermittlungsvorschlägen zur Herbeiführung einer Verständigung unter den christlichen Kirchen berief er sich auf die Reformgedanken des Polen Frycz Modrzerski, den übrigens ebenfalls Kot dem Verständnis näher gebracht hat (S. ZKG. 29, S. 229). Das von Ladislaus IV. einberufene Thorner Religionsgespräch, dessen Verlauf er nicht mehr erlebt hat, begrüßte Grotius, allerdings ohne übertriebenen Optimismus in bezug auf das zu gewärtigende Ergebnis, als einen seiner innersten Überzeugung entsprechenden Versuch zur Versöhnung der Konfessionen. Seine Erwartungen wurden infolge der ehelichen Verbindung des Königs mit den Habsburgern sowie in Anbetracht der Vernichtung von Rakow auf Grund des 1638 zustande gekommenen Ediktes stark herabgestimmt. — In Paris trat Grotius in nähere Beziehungen zu den Brüdern Słupecki, die dort studienhalber sich aufhielten. Getreu seiner Arbeitsweise, den Dingen auf den Grund zu gehen, entwirft Kot im Anschluß an seine Grotius-Studie eine anschauliche Skizze über „Die Stellung der Familie Słupecki in der Reformationsbewegung". In der Geschichte dieses Geschlechtes spiegelt sich der Werdegang des polnischen Protestantismus: Unter Sigismund August schließt sie sich mit Eifer der neuen Lehre an, unter Sigismund III. erfolgt die Wendung zum Katholizismus, unter Ladislaus IV. gehen aus ihrer Mitte Eiferer für Rom hervor. Zur Ergänzung fügt Kot die Korrespon-

enz des Grotius und Vossius mit den Słupeckis hinzu. Kots Grotius-Studie, die uch als Sonderdruck erschienen ist, bedeutet einen Höhepunkt in den Veröffentchungen der für die Erforschung der polnischen Reformationsgeschichte grundlegenen Zeitschrift. — Ladislaus Abraham gelangt in „dem Versuch der Charakeristik" des nachmaligen Bischofs von Kamieniec „Leonhard Słonczewski" zu em Ergebnis, daß derselbe entgegen den gegen ihn erhobenen Verdächtigungen er Hinneigung zur Ketzerei eine Kirchenreform im Rahmen des römischen Kathozismus angestrebt habe. — Alodja Kawecka bespricht „die protestantischen Gesangbücher in Litauen im 16. Jhdt.". — Kazimir Kolbuszewski bringt n Ergänzung zu seiner von uns, ZKG. 42, S. 136f., rühmlich hervorgehobenen polnischen Postillographie" eine Würdigung der in der Bibliothek der reformierten Gemeinde zu Wilna befindlichen „Postille Bythners". — Ladislaus Pociecha veröffentlicht aus dem Gnesener Diözesanarchiv zwölf Briefe aus der Korrespondenz des Primas Johann Laski über die Studienzeit seines gleichnamigen Neffen, des nachmaligen Reformators, in Bologna. — Kazimir Piekarski bringt unter den „Melanchtoniana Polonica" einen Brief Melanchthons an Andreas Trzycieski und sein Vorwort zu der Krakauer Ausgabe der Grammatik des Perott, 1541. — Kasimir Miaskowski publiziert drei Briefe an den „Melanchthonschüler" Nikolaus Żyta. — Kasimir Dobrowolski veröffentlicht eine in der Bibliothek des Lambeth Palace in Canterbury aufbewahrte bisher „unbekannte arianische Chronik 1539—1605", in der hauptsächlich die wichtigsten Begebenheiten aus der Geschichte des Antitrinitarismus in Polen und Siebenbürgen festgehalten werden. Der Herausgeber vermutet als Verfasser der Chronik den Mathäus Radecke. — Als Gegenstück erscheint die von Heinrich Barycz mitgeteilte Fortsetzung der Slavonia reformata des Andreas Węgierski (vgl. Völker, a. a. O., S. 61), die unter dem Eindruck schwerer Drangsale ein anschauliches „Geschichtsbild des Calvinismus in Litauen 1650—1696" bietet; nach der Auffassung B.s stammt diese continuatio aus der Feder des Pastors Christof Taubmann-Trzebicki. — Michael Witanowski und Wladimir Budka bringen lokalgeschichtliches Material zur evangelischen Bewegung in Włoszczowa und Łużna. Karl Völker, Wien.

John Viénot, Histoire de la réforme française des origines à l'édit de Nantes. Paris, Fischbacher, 1926. 478 S. mit 39 Gravüren. — Das neue Buch des bekannten französischen Gelehrten ist eine gewisse Krönung seiner bisherigen Studien auf dem Gebiete der Geschichte der Reformbewegung in Frankreich. Seine neue Arbeit gibt eine Gesamtdarstellung dieser Bewegung, die bis jetzt in der wissenschaftlichen Literatur fehlte. Sehr gut ist der dritte Teil des Buches, in welchem die Geschichte der Hugenotten seit der Zeit Karls IX. bis zum Edikt von Nantes ausführlich, oft auf Grund der Archivforschungen des Verf.s, erzählt ist. Dagegen greifen die einführenden Kapitel, besonders die, in denen der Verf. über Erasmus, Ulrich von Hutten (Introduction) oder über Marot, Rabelais (I, chap. V) spricht, nicht tief genug; schon die Literaturkenntnisse sind hier nicht immer genügend, so kennt der Verf. weder die Arbeit P. Kalkoffs über Hutten, noch ist ihm die Erasmusliteratur genügend bekannt. Der wesentliche Unterschied zwischen der Religion der Humanisten als solcher und der Religion der Reformatoren ist von V. auch nicht hervorgehoben. Darum verliert in seiner Darstellung der entscheidende Bruch mit Rom, den Luther wagte, seine volle historische Bedeutung. Das entspricht allerdings dem allgemeinen Ziele des Verf.s, die Reformbewegung in Frankreich gerade als eine französische, eine heimatliche Erscheinung darzustellen und die Bedeutung der ausländischen Einflüsse abzuschwächen (S. 44, 280 und öfter).

Als Ergänzung für die Darstellung der Hugenottenkämpfe sei hier gebucht: Gilbert Chinard, Les Réfugiés huguenots en Amérique. Paris, „Les Belles Lettres", 1925. XXXVII u. 248 S. J. Pusino, Berlin.

Die Ausgabe der Werke des Saint Vincent de Paul (Correspondance, entretiens, documents) durch Pierre Coste ist mit dem Index-Band 14 (Paris,

Gabalda, 1925) zum Abschluß gekommen. Vgl. An Boll 40, S. 228ff.; 41, S. 231ff.; 42, S. 239ff.; 44, 1926, S. 459f.

Johann Michael Reu, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands. Zwischen 1530 und 1600. Dritter Band: Ost-, nord- und westdeutsche Katechismen. Zweite Abteilung: Texte. Dritter Teil samt Nachträgen (S. 989—1756). Gütersloh, Bertelsmann, 1924. 28 M. — Der dritte Band des großen Reuschen Quellenwerks zur „Geschichte des kirchlichen Unterrichts zwischen 1530 und 1600“ liegt nunmehr mit 1756 S. abgeschlossen vor. Es ist eine Meisterleistung des amerikanischen Professors, die Texte der Katechismen seines deutschen Mutterlandes mit solcher Umsicht und Genauigkeit zusammenzubringen und zu reproduzieren, wie das in den vorliegenden Textbänden geschehen ist. Der dritte Gesamtband behandelt die ost-, nord- und westdeutschen Katechismen. Er bietet 8 Katechismen aus ost- und westpreußischen sowie posenschen Gebieten, 11 aus Brandenburg, 3 aus Pommern, 5 aus Mecklenburg, ebensoviele aus den Hansastädten, 3 aus Schleswig-Holstein. Dieser Sammlung konnte der Herausgeber 1920 die Braunschweig-Hannoverschen Katechismen, 18 an der Zahl, beifügen. Der neue Teil setzt die letztere Abteilung, besonders nach der ostfriesischen Richtung hin, mit 8 Katechismen fort, denen sich 11 aus Rheinland und Westfalen anschließen. Reu kann die historisch-bibliographische Einleitung zu diesen Katechismusdrucken noch im laufenden Jahr vorzulegen versprechen. Stichproben, die ich machte, haben mich von der Zuverlässigkeit der Textwiedergabe überzeugt. Die Anordnung ist vorbildlich übersichtlich. Man staunt über den Bienenfleiß und die Unermüdlichkeit dieses echt deutschen Gelehrten in Amerika, der den gewaltigen Plan, die Schätze der Katechismusliteratur des Luthertums in der Reformationszeit zu heben, so glänzend gelöst hat, weder durch die Ungunst der Entfernung, noch durch die Störung des Weltkrieges an der Ausführung verzagend. Man darf mit großer Spannung der in Aussicht gestellten Verarbeitung dieses gewaltigen Materials in dem „Einleitungsbande“ entgegensehen. Alfred Uckeley, Königsberg.

Th. Wotschke, Prager Briefe an Balthasar Meisner in Wittenberg (Sonderabdruck aus den „Mitteilungen des Vereines für Gesch. der Deutschen in Böhmen“, Jahrg. 63, 1926. 29 S. — Die 14 Briefe, die W. aus dem Nachlaß des von 1611 bis 1625 als Theologieprofessor an der Wittenberger Universität wirkenden Balth. Meisner veröffentlicht, enthalten wichtige Nachrichten zur Geschichte des Luthertums in der Hauptstadt Böhmens zur Zeit des Ausbruchs des Dreißigjährigen Krieges. Besonders bemerkenswert sind die Angaben des Pastors Helwig Garth über die evangelische Salvator-Lateinschule sowie die Briefe des Diakons Fabian Natus über die Hinrichtung der führenden Männer des böhmischen Aufstandes am 21. Juni 1621, denen er als Seelsorger beigestanden ist. — Friedel Pick, Zur Gesch. der deutschen Lutheraner in Prag nach der Erteilung des Majestätsbriefes 1609. Ebd. 1926. 21 S. P. ergänzt W.s Mitteilungen. Daraus seien hervorgehoben die Notizen über Garths Schriftstellerei sowie die wissenschaftliche und politische Wirksamkeit des Johannes Jessenius, eines der Blutopfer. Ferner die Ausführungen über die Haltung des sächsischen Kurfürsten Johann Georg in der böhmischen Frage; die Schwenkung des Wettiners zum Kaiser erklärt sich, wie P. zeigt, aus seiner selbstverschuldeten Niederlage bei der Königswahl — er erhielt nur 7, Friedrich v. d. Pfalz 127 Stimmen. Georg Loesches „Die böhmischen Exulanten in Sachsen“ (1923) behandelt diesen Gegenstand auf einer breiten archivalischen Grundlage (s. ZKG. 43, S. 475) Karl Völker, Wien.

Otto Ritschl hat mit dem Erscheinen eines 3. und 4. Bandes seine Dogmengeschichte des Protestantismus zu Ende geführt (Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1926/27). Bd. III behandelt: Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jhd.s in ihrer Entstehung und Entwicklung (VII, 458 S. 19 M.; geb. 21,50 M.); Bd. IV: Das orthodoxe

Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in Auseinandersetzung mit dem Synkretismus (VIII, 472 S. Dazu Gesamtregister S. 473—493. 23 M.; geb. 25,50 M.). Beide Teile sind mit dem 1912 erschienenen Bd. II zusammengeschlossen durch das Thema: Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie, von dem jener Band nur erst die Theologie der deutschen Reformation und die Entwicklung der luth. Orthodoxie in den philippistischen Streitigkeiten behandelt hatte (vgl. ZKG. 1916, S. 580ff.). Beachtet man die Fülle der Erscheinungen, die R. in den beiden neuen Bänden zu einem Gesamtbild zusammenfaßt, und zählt die Namen, die er, ohne daß ihnen bisher Separatdarstellungen zuteil geworden wären, seinem Bilde einfügt, dann versteht man, daß er eine Arbeit von mehr als 1 Jahrzehnt hat aufwenden müssen, um die Darstellung der Geschichte der Protestantischen Theologie bis an die Anfangsgrenze des Pietismus fortzuführen. Über die Schwierigkeiten, die einem durchaus auf eigene, selbständige Quellenauswertung eingestellten Werke aus den auch den Leihverkehr hemmenden Bonner Verhältnissen seit 1914 erwachsen mußten, hat der Verf. selbst in seinen Vorworten berichtet. Um so dankbarer sind wir ihm für die Geduld und Energie, die das in besseren Zeiten unternommene Werk bis zu dem Punkt fortgeführt haben, bis zu dem es nun reicht. Es endet freilich früher, als wir gehofft haben; denn Ritschl läßt es dahingestellt, ob er imstande sein werde, wenigstens noch der Aufgabe einer Darstellung auch der Entwicklung des Rationalismus innerhalb der Theologie des kirchlichen Protestantismus, der bereits in Keckermanns Aristotelismus und in der cartesianischen Theologie auf reformiertem Boden und besonders in der Apologetik des 17. Jhd.s im Luthertum in Erscheinung tritt, nachzugehen; man wird dies aufrichtig bedauern. Denn der umfassende Titel seines Werkes erfordert die Fortführung über die jetzige Grenze hinaus. Auch würde erst sie sichtbar dokumentieren, daß R. nach wie vor an seiner weiteren Fassung des Begriffs Dogma und Dogmengeschichte festhält. Wenn R. ausdrücklich betont, daß ihm auch die nicht genügende Beachtung schon seines 2. Bandes den Mut zur Weiterführung geschwächt habe, so kennt er doch selbst die zeitgeschichtlich bedingten Hemmungen, die sich der vollen Auswirkung seines aus streng wissenschaftlichem Interesse und stark entwickeltem historischen Sinn herausgewachsenen, auch spröden Stoff und antiquiertes Detail nicht verschmähenden Werkes entgegengestellt haben, und die gewiß überwindbar sein werden. Im Interesse der kirchengeschichtlichen Wissenschaft ist jedenfalls zu wünschen, daß auch die neuen Bände Leser finden, die die Energie zeigen, sich mit dem quellenkundigen Verfasser in die theologische Debatte des 16. und 17. Jhd.s und in das darin sich spiegelnde protestantische Leben zu vertiefen.

Was ihre architektonische Gliederung betrifft, so ist der Stoff über vier Bücher verteilt. Die Entstehung der reformierten Theologie, aus der das Problem Biblizismus und Traditionalismus schon im 1. Bande miterledigt war, wird in Bd. III, S. 1—242 von der als schlechthin zentral gewerteten Prädestinationsidee aus in Angriff genommen. Es kommen Zwingli (für den sich R. nur noch stellenweise mit W. Koehlers großem Werk hat auseinandersetzen können), Bucer und — unter berechtigter Betonung seiner Abhängigkeit — Calvin zur Darstellung, nachdem eingangs Luthers und Melanchthons Stellung zum Prädestinationsgedanken erörtert ist. R. beurteilt dabei Luthers „dyotheistische" Unterscheidung von Deus revelatus und Deus absconditus (= Deus absolute speculatus, S. 14) als „momentane Unbedachtsamkeit" und einen im Zusammenhang seiner gesamten Theologie „unerträglichen Fremdkörper". Ist bei diesem Urteil nicht doch das in der Verhüllungsidee seiner Glaubensauffassung liegende Motiv zur These vom Deus absconditus übersehen? Jedenfalls ist es keine nur „momentane" These, mag Luther sie auch nicht gerade besonders oft entwickeln. R.s Bestreben, in eingehender dogmengeschichtlicher Darstellung (S. 26—122) Zwingli als den eigentlichen Urheber der reformierten Konfession zu vollerer Geltung zu bringen, wird man nur begrüßen können. In der Analyse seiner Theologie kommt aber

die Spannung, die bei Zw. zwischen seinem Biblizismus und seinem Spiritualismus, sowie zwischen seinem Offenbarungsglauben und seiner theologia naturalis besteht, m. E. nicht scharf genug zum Ausdruck und ebendeshalb auch nicht gewisse Differenzen sowohl gegenüber Luther wie gegenüber Calvin. Der Vergleich Zwinglis mit Luther wird eingehender nur in der Abendmahlslehre und in der Christologie durchgeführt. Bei Calvin tritt der Vergleich mit Zwingli — trotz dessen Wertung als Schöpfers der reformierten Theologie — abgesehen von der Abendmahlslehre gegenüber dem mit Bucer und den Wittenberger Reformatoren zurück. — Hatte R. bei der Darstellung dieser Reformatoren Vorgänger, so betritt er in den folgenden Büchern mit der Schilderung der Entwicklung der reformierten Theologie bis zum Coccejanismus einschließlich (III S. 243—458) und der lutherischen Orthodoxie bis einschließlich G. Calixt und den Unionsbemühungen bis gegen 1700 (Bd. IV) vielfach Neuland und hat hier, obwohl er sich auf die Hauptsachen beschränkt und eine auswählende Geschichtsdarstellung gibt, so manche vergessene oder wenig beachtete Gestalt erst ausgraben oder ins hellere Licht rücken müssen. Daraus erklärt es sich, daß die Darstellung überwiegend in Einzeluntersuchungen aufgelöst erscheint, denen gegenüber die entwicklungsgeschichtliche Zusammenfassung zurücktritt. Von Einzelbildern auf reformiertem Boden erhalten die breiteste Ausführung der Arminianismus (III, S. 314 ff.; IV, S. 282 ff.; für Grotius vgl. S. 343 ff.), die Föderaltheologie (III, S. 412 ff., von Zwingli und Bullinger ab) und der coccejanische antischolastische Biblizismus (III, S. 435 ff.; für beide letztgenannte Themata hat R. die verdienstliche Arbeit von G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923, noch verwerten können). Die Darstellung der lutherischen Orthodoxie ist einerseits an der reformierten Theologie, anderseits am Synkretismus orientiert, so daß die christologische und die Abendmahlsdebatte und die Prädestinationsfrage einerseits, die Unionsidee und besonders eingehend die Frage der fundamentalen Glaubensartikel (IV, S. 239—422) anderseits zur Darstellung gelangen, auch hier wieder unter Herausarbeitung der führenden Theologengestalten. Der antikatholische Gegensatz tritt demgegenüber zurück. Auch die konstruktive Frage der Systembildung verschwindet hinter den Sachfragen, deren geschichtliche Klärung R. am Herzen liegt. Als Einzelbeispiel dafür sei angeführt seine den 4. Band eröffnende Darstellung der toleranteren Haltung des alten Luther in der Abendmahlsfrage und die Herausarbeitung der Unterschiede zwischen Melanchthon und Calvin in der Frage der substantiellen Gegenwart des ganzen Christus beim Vollzug des Abendmahls, deren Bejahung durch Melanchthon dessen sonstige Abweichungen für Luther erträglich machte (IV, S. 3 ff.). R. hat in diesen Ausführungen die alte, fast vergessene Monographie Th. Diestelmanns, Die letzte Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit, 1874, wieder hervorgezogen und damit zugleich seine Darstellung betreffs Melanchthons in Bd. I, S. 279 ff. korrigiert. Im Anschluß daran stellt er auch das traditionelle Bild von dem kursächsischen Kryptocalvinismus, das noch immer zu sehr von den gegnerischen Konstruktionen beherrscht ist, richtig (IV, S. 33 ff. 52 ff.).

Für die große Linienführung wichtig sind u. a.: der Nachweis der nur beschränkten Nachwirkung der spezifisch calvinischen Eigenart III, S. 245 u. ö. nicht nur auf deutschem, sondern auch auf schweizerischem und holländischem Boden; die Hinweise auf den Einfluß Melanchthons innerhalb der reformierten wie der lutherischen Entwicklung und dessen Annäherung an Luther z. B. in der Abendmahlsfrage; die Betonung der Rückwirkung des Arminianismus auf die dogmatische Haltung der reformierten Theologie, indem in ihr die infralapsarische Auffassung der Prädestination das entschiedene Übergewicht erlangte (III, S. 369 ff.); die Durchsetzung des lutherischen Universalismus unter Abstoßung von Luthers deterministischer Weltanschauung einerseits, Wahrung der beherrschenden Stellung der Rechtfertigungslehre anderseits (Abschluß der Prädestinationslehre durch Ag. Hunnius; IV, S. 143 ff. 154 ff.); das Einströmen mittelalter-

licher Mystik in den Protestantismus (inhabitatio; unio; fruitio Dei) als Gegengewicht gegen den scholastischen Doktrinarismus und als Vorbereitung des Pietismus (IV, S. 192ff.); die Bedeutung der indeterministischen Bundesidee und des Universalismus als Wegbereiter aufklärerischer Frömmigkeit (III, S. 431 f.), wie des altprotestantischen Aristotelismus für das Eindringen rationalistischer Denkweise in die protestantische Theologie; Bucers „vermittlungstheologisches" Erbe (III, S. 371 u. ö.) neben Melanchthons Irenik als Grundlagen der irenischen und unionistischen Bestrebungen seit dem 17. Jhd.; die katholisierenden Wirkungen des Helmstädtischen Synkretismus innerhalb des Protestantismus (IV, S. 448ff.). In einem fortgeschritteneren Stadium der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, in dem man sich nicht mehr so, wie es Ritschl zunächst tun mußte, um die Detailaufdeckung bemühen muß, wird man diese und ähnliche Erkenntnisse betr. der Entwicklungszusammenhänge gewiß stärker, als es R. möglich war, für die Periodisierung der Theologiegeschichte ausnutzen und zur Grundlage einer mehr periodisch gegliederten Darstellung machen können. Ungern vermißt man bei R., daß z. B. die von Zwingli und Bucer herkommenden Linien der reformierten Entwicklung trotz ihrer hohen Wertung bei R. nicht ausdrücklich verfolgt und zusammenhängend dargestellt werden, ebenso daß R. der Frage nach der Wirkung der konfessionellen Bekenntnisse bei den einzelnen Theologen und den von dort kommenden Bindungen nicht stärker nachgeht. Die Darstellung der reformierten Theologie beschränkt sich bei ihm auch zu sehr auf die festländische Entwicklung, obwohl die Berührung sowohl Limborchs wie Amesius' oder Teellincks durch die englische Entwicklung zu deren Hereinziehung hätte auffordern können, ebenso die von H. Leube (Die Reformideen in der deutschen luth. Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924, S. 162ff.) herausgearbeitete und auch O. Ritschl (IV, S. 203, A. 44) bekannte Tatsache der Einwirkung anglikanischer und puritanischer religiöser Literatur auf das Luthertum des 17. Jhd.s. Eine vollständige Dogmengeschichte des Protestantismus erfordert wohl auch — ganz entsprechend der Hereinziehung der „Häretiker" in die altkirchliche Dogmengeschichte — eine positive Darstellung der außerkirchlichen bzw. sektirerischen protestantischen Bewegungen, also Schilderung der spiritualistischen Theologie, der Wiedertäufer, des Sozinianismus u. dergl., an die R. wegen der orthodoxen Polemik oder auch wegen der von dort kommenden Anregungen immer wieder erinnern mußte (z. B. III, S. 413_8 Bundesidee und Wiedertäufertum; III, S. 370 Vernunftkritik der Sozinianer; IV, S. 160ff. Identifizierung von Gotteswort und äußerem Bibelwort im Gegensatz zum Spiritualismus; IV, S. 278ff. sozinianische Irenik; usw.), ohne aber diese Systeme im Zusammenhang darzustellen. Diese Hinweise zeigen, wie viele Fragen R. bei einem aufmerksamen Leser seiner neuen Bände anzuregen imstande ist, und auf wie viele und ungelöste Probleme er die Forschung stößt. Er wird es auch selbst als größten Lohn für alle auf die Erforschung des älteren Protestantismus verwandte Mühe ansehen, wenn sich mehr Mitarbeiter als bisher für diese wichtige von ihm durchgeackerte Geschichtsperiode aktiv zu interessieren beginnen. Von ihm aber erbitten und erhoffen wir doch noch den V. Band, der das Bild vollenden soll.

Zscharnack.

Neuzeitliche Kirchengeschichte

Th. Wotschke, Schleswig-Holstein u. die polnischen Brüder. (Sonderabdruck aus den Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische KG., 1926. 26 S.). — Im Jahre 1663 bestand die Absicht, aus Polen ausgewiesene Sozinianer in Friedrichstadt, woselbst sich bereits eine Niederlassung der Remonstranten befand, anzusiedeln. Der Plan wurde jedoch durch den Einspruch des zuständigen Superintendenten Reinboth vereitelt. Die Beziehungen der sog. polnischen Brüder zu dieser Stadt wurden durch drei Holsteiner, die ihren Reihen angehörten, hergestellt: Martin Ruar, Theodor Simon und Isak Vogler. W. bringt zur Lebensgeschichte dieser Männer neues Material, wodurch er zugleich die

Forschungsergebnisse der Polen Chmaj und Sobieski, die in der letzten Zeit über Ruar gearbeitet haben, um Einzelzüge ergänzt. — Derselbe, Der Korrespondent für die Acta historico-ecclesiastica in Schleswig-Holstein. Ebenda. 13 S. W. teilt fünf Briefe über kirchliche Vorgänge des Pfarrers in Lunden, Georg Volquart, an den Herausgeber der Acta hist.-eccles. Ernst Bartholomäi, zu dessen Verwendung für diese kirchliche Zeitschrift mit.
K. Völker, Wien.

Oskar Söhngen, Tersteegen u. die Gemeindefrömmigkeit (In: Monatsh. f. Rheinische Kirchengesch., Jg. 20, 1926, S. 117—137), schildert T. 1. als Bekehrungsprediger, 2. als Mystiker. Die systembildende Kraft fehlt dem Mystiker T., weil er noch die Bekehrung als mystischen Brennpunkt hat.
A. Römer, Leipzig.

G. Schenkel, Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte. VIII, 188 S. Gotha, Klotz, 1926. — Das Buch von S. füllt bewußt eine Lücke der theologischen Literatur aus, indem er es unternimmt, den großen kultischen Geheimbund der Loge im Rahmen der Geistes- und Kirchengeschichte der letzten Jahrhunderte darzustellen. Der Verfasser geht auf Grund einer kurzen geschichtlichen Orientierung auf das Problem Kultus und Geist, den freimaurerischen Kultus, das maurerische Humanitätsideal und das Verhältnis zu Christentum und zu Jesus ein. Er zieht das Resultat, indem er die religionsgeschichtliche Bedeutung der Freimaurerei darin sieht, „daß mitten in der gebildeten Männerwelt des Protestantismus ein Bund besteht, der nicht nur in den Formen der Werkmaurersymbolik, sondern auch in Formen, die den alten Mysterien verwandt sind, einen Kultus der Humanität ausübt und ein hohes Maß von persönlicher Freiheit seiner Mitglieder in Weltanschauungsfragen mit einem hohen Maß brüderlichen Gemeinschaftssinnes verbindet". Das Buch, auf Grund umfangreicher Literaturkenntnis, mit warmem Verständnis für die Freimauerei und in geschickt klarer Weise geschrieben, dürfte vielen der Freimaurerei fernstehenden Theologen diese Erscheinung in das rechte Licht rücken. In maurerischen Kreisen selbst wird manches, wie z. B. die Kritik der maurerischen Hochgrade, die um die Zeit des ausgehenden 18. Jhd.s allerdings tatsächlich zu einem Unwesen ausarteten, auf Widerspruch stoßen. Besonders wertvoll erscheinen mir die vier Anhänge, die ein klares Bild der Statistik und Gliederung des Logenwesens sowie eine Aufzählung der wichtigsten päpstlichen Erlasse gegen die Freimaurerei bieten. Eine eingehendere Anzeige schrieb Hofstaetter: Die Freimaurerei im Lichte der Religions- u. Kirchengeschichte, in: Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung, Jg. 59, 1926, Nr. 43 u. 44, Sp. 1016—1018, 1036—1044.
Haack, Breslau.

Ferdinand Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. 5. Aufl. VII, 160 S. Gießen, Töpelmann, 1926. 5 M.; geb. 6,50 M. — Das Buch K.s, dessen 4. Aufl. vom Jahre 1924 so erfreulich schnell vergriffen war, ist bekanntlich eine Neugestaltung seiner Schrift „Von Schleiermacher zu Ritschl" (1892, 1903 [3]), die durch Hereinziehung auch der neuesten Bewegungen den Titel hat sprengen müssen. Die Neuauflage ist bis in die Debatten des vorigen Jahres fortgeführt, beschränkt sich aber wie die früheren ganz wesentlich auf die systematische Theologie. Das so gesteigerte Interesse an dieser hat unzweifelhaft diese schnelle Folge der Auflagen veranlaßt, und angesichts des Sturms und Drangs in dieser Disziplin kann man sich nur freuen, daß die Gegenwartsgeneration sich dem ruhigen und gerechten Urteil K.s anvertraut und von ihm sich zu einer sachlichen Würdigung der älteren theologischen Erscheinungen wie der neuesten Bewegungen der Nachkriegszeit, der spekulativen Systeme von Heim und Tillich, der neuen soziologischen Ethik und des neuen Biblizismus (Barth und Genossen) anleiten zu lassen sich bereit zeigt. Den Standpunkt, von dem aus K. urteilt, hat er im Vorwort angedeutet, wenn er da der Hoffnung Ausdruck gibt, „daß die Zeit nahe sei, wo man sich endlich darauf besinnen wird, Luther mal mit vollem Ernste auf sich wirken zu lassen", was er

auch bei dem calvinistisch bestimmten Kreise um Barth noch nicht erfüllt sieht; ausführlicher dargelegt erscheint seine eigene Stellung in dem das Werk abschließenden Versuch einer Wegweisung, zu dessen Ergänzung er selber an seine großen neueren Aufsätze in ZThK., NF. 4, 1923, S. 75—167 („Gott erleben und an Gott glauben") und in ThStKr. 98/99, 1926, S. 319—422 („Das Unbedingte und der Unbegreifbare", Auseinandersetzung vor allem mit Tillichs Religionsphilosophie) erinnert. Daß zwischen den Neuauflagen und der einstigen Schrift, die pro Ritschl sich mit den verschiedenen Arten der letztlich „romantischen" Theologie (Schleiermacher, Hegelsche Schule, Erlanger usw.) auseinandersetzt, eine Kontinuität besteht, ist verständlich. Daher leidet aber, rein historisch betrachtet, auch die neueste Schrift unter gewissen Wertungen der älteren; G. Wobbermin hat doch z. B. mit Recht ThLz. 1927, S. 118ff. Schleiermachers Wertung als ästhetisch bestimmten Romantikers und Mystikers, die zu ausschließlich seine „Reden" statt der Glaubenslehre zur Grundlage nimmt, beanstandet. Aber bei allen Abweichungen in der Beurteilung einzelner Erscheinungen wird man K. mit großem Gewinn lesen, sich auch immer wieder freuen über zahlreiche Hinweise auf das, was noch der Durchforschung harrt, auf offene Fragen, die er in reicher Zahl sieht, angefangen von der Aufklärungstheologie, mit deren Skizzierung er seine Darstellung eröffnet, bis zur Gegenwart hin. Ist sie auch nur eine Umrißzeichnung — die aber, mindestens anmerkungsweise auch die Erscheinungen zweiten und dritten Grades und auch zu wenig Beachtete wie etwa Th. Lehmus, den Übermittler Schellings an die konfessionelle Theologie, oder Max Besser, als den „Gründer" der Ritschlschen Schule, entwicklungsgeschichtlich einreiht —, so ist sie doch die beste und lebendigst geschriebene Geschichte der deutschen syst. Theologie des 19. Jhd.s und der Gegenwart, die wir z. Z. besitzen.

Zscharnack.

Georg Rückert, Die Säkularisation des Augustiner-Chorherrenstifts Polling (Archiv f. d. Gesch. Augsburg, Jg. 6, 1926, S. 433—470.)

Kurt Detlev Möller, Beiträge z. Geschichte des kirchl. u. rel. Lebens in Hamburg in den ersten Jahrzehnten des 19. Jhd.s. (In: Zschr. des Vereins für Hamburgische Geschichte, Bd. 27, 1926, S. 1—129). Behandelt die kirchlich-politischen Reformversuche in H. in der Zeit nach den Befreiungskriegen und das religiöse Leben jener Zeit (Harms gegen Funk; Gurlitt gegen Harms; Rentzel gegen Traktatgesellschaft usw.); M. bringt als Anlage Briefe an Gurlitt.

A. Römer, Leipzig (Lit. Zbl.).

Der uns vorliegende 2. Band der von Heinrich Sieveking gearbeiteten Biographie Karl Sievekings 1787—1847 (Hamburg, Alster-Verlag, 1926. 271 S. — Über Bd. 1 s. oben S. 156) deutet mit seinem Untertitel „Im Kampf um die Freiheit von Vaterland und Vaterstadt" den wesentlich politischen Gehalt des in ihm behandelten Lebensabschnittes an. Er schildert die Zeit vom Abzug der Franzosen im März 1813 und Sievekings Rückkehr nach seiner Vaterstadt bis zu seiner Ernennung zum Hamburger Syndikus 1820 mit reichen Zitaten aus S's Briefen und sonstigen Papieren, die schon früher zur Schilderung „Hamburgs unter dem Drucke der Franzosen" (Mönckeberg, 1864) verwendet worden sind. Sie lassen in Allem immer wieder den von allem Partikularismus freien deutschen, nationalen Gedanken als S's Leitmotiv erkennen, von dem aus sein Auftreten gegen die „weinerliche Spießbürgerei", sein Dienst in der Bürgergarde, seine diplomatische Tätigkeit, sein Nachsinnen über die Reform des schwerfälligen Regierungsapparats, über die Föderativorganisation Deutschlands, über die wirtschaftlichen Reformen und dergl. wie auch über die notwendige innere Erneuerung bestimmt sind. Den Kirchenhistoriker speziell interessiert die Rolle, die das Religiöse wie bei Beneke, Perthes und anderen führenden Hamburgern jener Tage, so bei Sieveking gespielt hat. Es wurde z. T. in enger Verbindung mit dem Nationalen und der Pflege vaterländischer „teutscher" Erinnerungen zu dem notwendigen „Heergerät" gerechnet, während S. schon 1814/15 in charakteristischer Weise von der national-religiösen Bewegung weglenkt und die Deutsch-

kirchlichen kritisiert: „Es wird mir immer deutlicher, daß die Kraft der Nation nicht im Alten Testament liegt, sondern im Neuen, und daß diese Deutschheit ein dem Judentum ähnliches Schicksal erleben wird, wenn das ewige Bedürfnis des innerlichen Menschen aus Schutt und Schlacken wieder hervorwächst" (S. 119). Über sein Verhältnis zu Neander vgl. S. 114f. 128. 244ff., seine Stellung zum Katholizismus und zur positiven historischen Religion im Gegensatz zur Vernunftreligion vgl. bes. S. 126ff., über sein johanneisches Christentum, dessen Hochschätzung für das Verständnis seines späteren Zusammengehens mit Wichern nicht gleichgiltig sein dürfte, S. 131ff. Der Verfasser ist auch im vorliegenden Bande dieser religiösen Entwicklung S.s in Auseinandersetzung mit Rationalismus und Romantik verständnisvoll und mit starkem eigenen weltanschaulichen Interesse nachgegangen. „Wenn Karl S. die Güte des Aufklärungszeitalters nur als der Abglanz gläubiger Zeit erklärlich war, so können wir seine Verständigkeit, im Gegensatz z. B. zu Ad. Müller, als Abglanz des Rationalismus deuten. Uns liegt es ob, die Einseitigkeit dieser Standpunkte in neuer Zusammenfassung zu überwinden" (S. 7). Zscharnack

Unser Großvater, der Ätti. Ein Lebensbild Fr. A. Krummachers aus seinen Briefen dargestellt von Maria Krummacher. (9.—13. Tausend.) 222 S. Leipzig, Köhler & Amlung, 1926. — Im Vorwort schrieb bereits 1891 Maria Kr.: „Ansprüche an eine Biographie, die den Großvater in seiner Bedeutung als Theologen, Dichter, Volksschriftsteller und Hymnologen gebührend dargestellt hätte, dürfen an das vorliegende Buch nicht gemacht werden." Noch immer fehlt eine solche Darstellung, und es wäre dringende Pflicht des provinzialen K. G.-Vereins, endlich ein solches zu liefern. Das vorliegende Buch gibt wenigstens durch die Briefe ein Spiegelbild der liebenswürdigen Persönlichkeit, die bekanntlich Schwiegervater Wilh. von Kügelgens war. Aber seine Briefe reichen nicht an die Kügelgens heran, weil in ihnen das Ringen und Kämpfen fehlt, das dem Buche Kügelgens seinen erzieherischen Wert gibt, und weil Kr. trotz seiner poetischen Begabung (und manche Parabeln haben bleibenden Wert) große ewige Wahrheiten nicht in eine so knappe klassische Form zu gießen versteht. Die allmähliche Entwicklung Kr.s, das stärkere Erfaßtwerden von der Erweckung, muß bei einer künftigen Biographie durch andere Quellen klarer herausgestellt werden, als es durch die eigenen Briefe geschieht.

Walter Wendland, Berlin.

In den Pommerschen Jahrbüchern, 23 Jahrg. 1926, S. 39—108 (auch separat Greifswald, Abel) behandelt Heinrich Laag die Entwicklung der altlutherischen Kirche in Pommern bis zur Mitte des 19. Jhds. Die einzelnen Namen und Bestrebungen im pommerschen Adel, in der Pfarrerschaft und in den Gemeinden sind aus Wangemann bekannt. Aber L. hat in seiner durchgehends quellenmäßig belegten Studie, obwohl er zu größerer Kürze genötigt war, durch Einsicht in die Stettiner Konsistorialakten betr. Separatisten- und Konventikelwesen u. dergl. (s. S. 39 Aktenzusammenstellung) doch manches in anderes Licht gerückt und ergänzt. Er führt z. B. im Gegensatz zu Wangemann die (zunächst nicht kirchenfeindliche) Konventikelbewegung schon in die Zeit vor den Freiheitskriegen (1810ff.) zurück. Er bestreitet ferner, daß die Belowsche Bewegung ihrerseits erst das neue religiöse Leben auf den Gütern der Thaddens und Senfft von Pilsach verursacht habe; betreffs der Berliner Ursprünge hätte er W. Wendlands Darstellung der Berliner Erweckung heranziehen können. Er widerlegt auch Wangemanns Darstellung von den Anfängen der altlutherischen Separation und erweist den besonneneren Zühlsdorf anstatt des tumultuarischen Bagans als Gründer der Camminer Gemeinde (1835). Beachtenswert sind seine Belege für den Schulstreik in Pommern (S. 66ff), mit der Feststellung, daß man den Altlutheranern früher hätte Privatschulen mit wirklich vorgebildeten Lehrkräften gestatten sollen: „dann wären zum mindesten in Pommern bedeutend weniger Zündstoffe aufgehäuft und gerade die härtesten Bedrückungen seitens der Regierung vermieden worden". Auch da wo L. mit Wangemann sach-

lich zusammengeht, wird L.s Studie mit ihren vielfach neuen Quellenhinweisen und Einzelbelegen künftig neben W. berücksichtigt werden müssen.

Zscharnack

Peter Leturia, Die Amerika-Encyklika Leos XII. vom 24. Septbr. 1824. Ihre Geschichte, ihr Text, ihre Folgen. (Histor. Jahrbuch Bd. 46, 1926, S. 233—332).

Franz Schulte, Herzog Ferdinand und Herzogin Julie von Anhalt-Cöthen. Eine religionsgeschichtl. und religionspsychol. Studie. Cöthen, Sächs. Tageblatt 1925. 141 S., 13 Taf. 3 M.; geb. 4 M. — Will „das alte Zerrbild" vernichten, das über den Übertritt des herzoglichen Paares zur katholischen Kirche im Oktober 1825 besteht. Sch. veröffentlicht dabei Dokumente aus dem Pfarrarchiv von St. Maria in Cöthen neu.

Unter dem Titel Die Emanzipation der englischen Katholiken [1829] veröffentlichten die „Ecclesiastica", Jahrg. 6, 1926 in mehreren Nummern Dokumente und Pressestimmen jener Zeiten. Eine Einzelfrage behandelte U. Zurburg, Bischof Milner und die [englische] Katholiken-Emanzipation (In: Schweizerische Rundschau, Jahrg. 26, 1926, S. 434—448).

A. Römer, Leipzig.

Philipp Funk, seit vorigem Jahr Professor der Geschichte an der Staatlichen Akademie Braunsberg, hat dem dortigen Vorlesungsverzeichnis für S. S. 1927 eine Abhandlung beigegeben mit Beiträgen zur Biographie Josephs von Hohenzollern-Hechingen, Fürstbischofs von Ermland 1808 bis 1836 (auf Sonderdruck. 47 S. Braunsberg, Ermländische Verlagsgesellschaft) und beginnt damit einen Plan weiter auszuführen, den Fr. Hipler, der Herausgeber der Briefe, Tagebücher und Regesten des Fürstbischofs (1883), nur erst in der dieser Sammlung vorangestellten biographischen Skizze in Angriff genommen, aber dann trotz seiner Materialsammlung (im Hipler-Nachlaß, Frauenburger Domkapitelarchiv) nicht durchgeführt hat. F. verfolgt die Jugend und Ausbildung des Fürstbischofs, sodann seine Beziehungen zu geistigen Mittelpunkten der damaligen deutschen kath. Restaurationsbewegung und endlich seine kirchenpolitische Stellung zur preußischen Regierung. Der erste Abschnitt führt vor allem in die Stuttgarter Karlsschule und an den Hof des damaligen Culmer, späteren Ermländer Bischofs, Carl von Hohenzollern-Hechingen, eines kirchenpolitischen Vertrauensmanns Friedrichs d. Gr. besonders für die im Osten neugewonnenen Gebiete (S. 11ff., unter Verarbeitung der zahlreichen Aktenstücke bei Lehmann-Granier Vff.). Das zweite Kapitel zeigt Joseph als Ermländer Bischof in Verbindung mit dem Kreis Gallitzin-Fürstenberg, Stolberg und Sailer und charakterisiert auf Grund der erhaltenen Briefe besonders Schmedding, Schmülling und Jos. Scheill und deren Mitarbeit beim Neuaufbau des Braunsberger Lyzeums und Priesterseminars (S. 26ff. 37ff.). Vielleicht wären hier doch gewisse aufklärerische Nachklänge stärker zu betonen gewesen, als es F. auf S. 34 bei Hinweis auf Wessenberg und die „praktischen" Hermesianer tut. Daß Bischof Joseph allerdings kirchenrechtlich dem aufklärerisch-nationalkirchlichen Febronianismus und Josephinismus fremd gegenübersteht, zeigt im dritten Kapitel vor allem seine Ablehnung eines Primas für Preußen (S. 42f.). Über einen im Blick auf den zeitlich parallelen Mischehenstreit im Westen interessanten, allerdings friedlich ausgetragenen Konflikt mit der Regierung in der Mischehenfrage u. a. berichtet S. 43f.

Zscharnack.

R. Kayser schildert die deutsch-katholische Bewegung in Hamburg (Ztschr. für Hamburgische Geschichte. Band 26, 1926, S. 147—168), die Ende November 1846 entstand, endlich 1848 nach einer Reihe von Eingaben die Anerkennung als Gemeinde erhielt und 1851 wieder verboten wurde. Bedeutsam ist die Hamburger Gemeinde dadurch, daß Karl Fröbel, Malvida von Meysenburg, Charlotte Paulsen zu ihr gehörten, daß die gepredigte Humanität sich auch in Taten umsetzte (z. B. Kindergarten, Schulen, Bildungsbestrebungen für

Frauen und Mädchen). Über Charlotte Paulsen hat R. Kayser einen ebenso sachkundigen Artikel in den Hamburgischen Geschichts- und Heimatblättern (1. Jahrg. Nr. 2, 1926) veröffentlicht. Über der Tätigkeit von Amalie Sieveking und der Innern Mission darf diese allgemeine humanitäre Wohlfahrtspflege, von der auch mannigfache Anregungen ausgingen, nicht vergessen werden. Charlotte Paulsen ist von Amalie Sieveking angeregt, wurde aber von ihr bei der Mitarbeit abgelehnt um ihrer religiös freien Stellung willen. W. Wendland, Berlin.

Walter Breywisch, Uhlich und die Bewegung der Lichtfreunde (In: Sachsen und Anhalt. Jb. der Hist. Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt. Bd. 2, 1926, S. 159—221), gibt eine eingehende Biographie Ulichs und Darstellung seiner Bestrebungen, sowohl der Gründung seines rel. Vereins v. J. 1841 mit dem obersten Grundsatz freier rel. Forschung und Entwicklung wie des späteren Hauptziels: fester Zusammenschluß aller kirchenfeindlichen Vereine, der 1859 in dem in Gotha gebildeten „Bund" unter Einbeziehung des Deutschkatholizismus gebildet wurde.

Lucian Pfleger, Bischof Andreas Räß und Johann Baptist von Hirscher (In: Hochland. Jg. 23, 12, 1926. S. 654—671). Mit einer Wiedergabe des Briefes von Hirschers an Räß vom 12. Nov. 1845 und anderer Briefe. Eine Ergänzung zu der oben S. 307 genannten Hirscherbiographie von Schiel.
A. Römer, Leipzig.

H. H. Otto Melle, Das Walten Gottes im deutschen Methodismus. Bremen, Verlag des Traktathauses, 1925; geb. 5 M. — Am 7. November 1924 waren 75 Jahre verflossen seit der Landung L. S. Jacobys in Bremen, mit der die Wirksamkeit der bischöflichen Methodisten in Deutschland begann. In dieser Jubiläumsschrift stellen nun verschiedene Verfasser Geschichte und Ausbreitung des deutschsprachigen Methodismus dar. Nachdem einleitend „Deutsche Einflüsse im Leben Wesleys" und die „Bedeutung der methodistischen Erweckungsbewegung für die protestantischen Kirchen" aufgezeigt sind, wird im ersten Hauptteil die „Geschichte des deutschen Methodismus in Amerika", im zweiten die „Geschichte des deutschen Methodismus in Europa" dargestellt, und zwar hier sowohl die verschiedenen Arbeitszweige (Predigerseminar, werktätige Liebe, Sonntagsschule und Jugendbund, sowie Äußere Mission), als auch die geographischen Zweige (Deutschland, Schweiz, Südosteuropa). Das Ganze bietet einen guten Überblick. Daß die berechtigte Freude am Geleisteten, noch dazu in einer Jubiläumsschrift, vorwiegend die Lichtseiten sehen läßt, ist nicht zu tadeln, zumal sie, abgesehen vielleicht von dem Aufsatz: „Wie die Bischöfliche Methodistenkirche nach Deutschland kam", dies Licht nicht durch Schwarzmalerei anderer zu verstärken sucht. Fleisch, Hannover.

Charles Rittmeyer, L'église libre du canton de Vaud autrefois et aujourd'hui. Lausanne, librairie des Semailles, 1926. 63 S. — 1922 hat der Synodalausschuß der waadtländischen Freikirche eine Schrift, die die Jugend in Geschichte und Wesen dieser Kirche einführen soll, zum Wettbewerb ausgeschrieben. Rittmeyers Arbeit erhielt den ersten Preis und wurde demgemäß publiziert. Sie stellt in schlichter Weise die Entstehung und Entwicklung der regsamen kleinen Gemeinschaft von 1845 bis 1925 dar. Es ist tatsächlich erstaunlich, was für Werke von den paar hundert Familien getragen worden sind und noch werden; am bekanntesten sind die theologische Fakultät in Lausanne uud das in Südafrika betriebene Missionswerk. Auch heute noch, ja heute wieder besonders fühlt sie einen providentiellen Auftrag in sich uud möchte daher nicht die von manchen Seiten vorgeschlagene Wiedervereinigung mit der Eglise nationale vollziehen; die Ausführungen darüber sind für weitere Kreise lehrreich.
Ernst Staehelin, Basel-Olten.

Heinrich Schrörs, Die Kölner Erzbischofswahl nach Geißels Tode (1864—1865). (In: Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein, Jg. 108, 1926, S. 103—140.)

Nicht nur, weil er sich in der schwedischen Kyrkohistorisk Arsskrift 1925, S. 113—138 versteckt, sondern auch wegen seines reichen, auf wenige Seiten zusammengedrängten Inhalts, seiner anschaulichen und kräftigen Sprache und seines deutschen Freimuts sei der Aufsatz von Georg Loesche: „Protestantische Kirche und Kultur in Österreich-Ungarn vor und nach dem Weltkriege" hier notiert. L. gibt einen Überblick über die Geschichte des Protestantismus in Österreich und in Ungarn-Siebenbürgen bis zum Weltkriege und seitdem. Durch die Losreißung weiter Gebiete mit evangelischen Gemeinden von Altösterreich und ihre Angliederung an fremde Staaten und durch die Verschärfung der nationalen Gegensätze besonders in Böhmen ist der Protestantismus in Österreich-Ungarn schwer gefährdet. O. Clemen, Zwickau i. S.

Max Wundt, Rudolf Eucken. Rede, gehalten bei der Eucken-Gedächtnisfeier der Universität Jena am 9. Januar 1927. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann). 39 S. 1,20 M. (= Schriften aus dem Euckenkreis, H. 22).

Hans Hartmann hat in mehreren lesenswerten Aufsätzen der Theologischen Blätter (4, 1925, Sp. 199—207; 5, 1926, Sp. 189—197) den französischen Protestantismus in der Gegenwart behandelt. Er schildert den äußeren Aufbau der Fédération Protestante de France (der französische Protestantismus hat eine gewaltige Expansionskraft), die drei Typen des Kirchgemeinde-, Gemeinschafts- und Settlementstyps, die inneren Kräfte: der stark auf das Zentrum der Schrift gegründete Glaube, und die innere Struktur: die Stellung zum sozialen Problem und Kriegspsychose. Leube, Leipzig.

Theodor Odenwald, Gustav Auléns theologische Gedankenwelt und ihre Beziehung zur deutschen Theologie. In: Ztschr. für Theol. und Kirche. N.F. Jg. 7, 1926. S. 83—107. Aus dem Kreise derer, die ein Eigenbewußtsein schwedischer Theologie zeigen, ist Aulén der bedeutendste. Er steht in den Bahnen deutscher Theologie, die als Neubesinnung der Theologie bezeichnet werden.

Nikolaj von Arseniew, Von der russischen Kirche, von ihrer Geistesart u. ihren gegenwärtigen Erlebnissen. (In: Auslandsstudien, 2. Bd., 1927, Rußland, S. 45—74).

Felix Wiercinski, Das rumänische Patriarchat. (In: Stimmen der Zeit, Jg. 57, 3, 1927, S. 185—194).

Heinrich Frick, Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart. Gießen, Töpelmann, 1926. 22 S. 1.— M. (= Vortr. der theol. Konferenz zu Gießen 43). — Über dieses Thema hatte zuletzt Stange geschrieben (s. ZKG. NF. 7, S. 320) und die Gegensätzlichkeit der Anschauungen herausgearbeitet. In einer einbegriffenen Kritik der Eschatologie Althaus' und der dialektischen Theologie betont F. die Unauswechselbarkeit der Zeitform gegen die Raumform. „Die Zeit ist nicht umkehrbar! Darin liegt ihr furchtbarer Ernst", der zu einer pneumatischen Ethik führt, allerdings zu einer bekennenden Handlung des Glaubens an das kommende Reich und nicht zu einer schöpferischen (wie im amerikanischen social gospel).

Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst u. Arbeit der Weltkonferenz für prakt. Christentum 19.—30. August 1925. Amtl. deutscher Bericht von Adolf Deißmann. Berlin, Furche-Verlag, 1926. XVI, 762 S. 4°. Lw. 21.— M. — Dem auf dem Heimweg verstorbenen Patriarchen Photios von Alexandria ist das gewaltige Dokument gewidmet. Der deutsche Bericht hat eine Anzahl englisch gehaltener Reden weniger ausführlich als der englische von G. K. A. Bell, hat aber „ein Plus . . . durch Wiedergabe der Kommissionsberichte, einer Anzahl in der englischen Ausgabe nicht veröffentlichter Reden im Plenum und der Aussprachen . . ., sowie durch stärkere Berücksichtigung der gottesdienstlichen Feiern". D. hat die bereits vorliegenden Übersetzungen der Reden nachgeprüft, andere Texte neu übersetzt; besondere

Arbeit hat D. bei der Wiederherstellung der Diskussionen geleistet, da stenographische Protokolle nicht vorlagen. A. Römer, Leipzig (Lit. Zbl.)

Ein Stück Kirchengeschichte der letzten Jahrzehnte spiegelt sich in der Festgabe für Martin Rade, die ihm Freunde eben zu seinem 70. Geburtstag überreicht haben: Vierzig Jahre Christliche Welt. XII, 212 S. Gotha, L. Klotz, 1927. 6 M.; geb. 8 M. — Aus der Gesinnungsgemeinschaft der Freunde der „Chr. W." herausgewachsen, dokumentiert diese Sammlung von 98 Beiträgen bei aller Verschiedenheit der Personen die Einheit des Geistes und ist ein lebendiges Zeugnis für die Wirkung M. Rades und seiner „Christlichen Welt". Es sind in der Mehrzahl kurze Gedenkworte, eingeleitet durch einen Beitrag A. v. Harnacks mit Rückblicken auf seine Leipziger Anfangsjahre und feiner Charakteristik der „Chr. W.", des „einzigen kirchlichen Weltblattes, welches wir evangelischen Deutschen besitzen". Längere Aufsätze mit bestimmtem Thema waren u. a. folgenden Mitarbeitern anvertraut: W. Bornemann, Die Ursprünge der Chr. W.; Emil Fuchs, „Christliche Welt"; H. Gunkel, Die Chr. W. und die at.liche Wissenschaft; H. Weinel, Die Chr. W. und die nt.liche Wissenschaft; H. Stephan, Die Chr. W. und die systematische Theologie; H. Hermelink, Die Chr. W. und die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus; O. Baumgarten, Die Chr. W. und die weltliche Kultur; J. Kübel, Die Chr. W. und die Politik; Fr. Niebergall, Die Chr. W. und die kirchliche Praxis. Sind dies Beiträge zu der noch ungeschriebenen Geschichte der Chr. W., so gehen andere wie Fr. Loofs, Freund Rade, oder F. Kattenbusch, Zu Rades Glaubenslehre, mehr auf Rades Persönlichkeit ein, deren starker Einfluß sich in allen dankbaren Zeugnissen, auch den kritischer gehaltenen, spiegelt. Die Festgabe, die sich an das Interesse der Gebildeten wendet, sei auch den Fachgelehrten empfohlen.

Martin Schian hat sein im Auftrag des Deutschen Evg. Kirchenausschusses herausgegebenes Werk über „Die deutsche evg. Kirche im Weltkriege" zum Abschluß gebracht, indem er dem Band über die Arbeit im Felde nun als 2. Band den über Die Arbeit der evg. Kirche in der Heimat folgen ließ (Berlin, Mittler & Sohn, 1925. XI, 384 S. 11 M.). Ein staatliches Buch, obwohl Verf. sich angesichts des ungeheuren Stoffes, der sich zur Verarbeitung bot, auf die Arbeit der organisierten Kirche beschränkte und die der freien Vereine ausschaltete, um dafür ev. eine besondere zusammenfassende Darstellung zu empfehlen. In der Tat würde erst dann das Bild vollständig werden. Auch für die Arbeit der Kirchen und ihrer Gemeinden konnten natürlich, soweit es sich um Einzelzüge handelt, nur Beispiele gegeben werden, schon um nicht durch Wiederholungen zu ermüden. Immerhin begegnet genug Individuelles, indem neben der Kriegsarbeit der Kirchenbehörden und Landessynoden die der Kirchenkreise und Gemeinden Beachtung findet und durch das gottesdienstliche Leben und das außergottesdienstliche Gemeindeleben (Gemeindeabende, Jugendpflege, Schriftenverbreitung u. dergl.) hindurch bis zur wirtschaftlich-sozialen und vaterländischen Arbeit und zur Fürsorge an den im Felde stehenden Gemeindegliedern hin beschrieben wird. Es ist sozusagen eine Kirchenkunde für die Kriegsjahre, die das ganze damalige kirchliche Leben (auch statistisch) zu erfassen sucht, im letzten Kapitel übrigens den Kirchen im Kampfgebiet (Ostpreußen, Elsaß-Lothringen) eine besondere Darstellung widmet. Das Ganze ohne Schönfärberei und ohne die Hemmungen der Arbeit zu übersehen und Unvollkommenheiten zu leugnen, aber mit dem Ergebnis, daß die Kirche mit größerem Eifer denn je die große Zeit für die Verkündigung des göttlichen Willens auszukaufen gesucht habe, mit der nationalen und sozialen Einstellung, die die Zeit forderte (vgl. bes. S. 17ff. das Allgemeine über „Die Kirche und der Krieg"; S. 351ff. die Auseinandersetzung mit Joh. Müller; S. 128ff. Kriegspredigt; S. 265ff. Pflege der vaterländischen Stimmung.

Der Wert der von uns schon mehrfach angezeigten Sammlung Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen (Leipzig, Felix Meiner) wird davon abhängen, ob es gelingt, möglichst viele Mitarbeiter

aller Disziplinen, Altersstufen, Richtungen, aber auch aller Konfessionen und der verschiedensten Länder zu gewinnen. Es ist deshalb zu begrüßen, daß nun auch ein erster Sonderband mit Selbstdarstellungen katholischer Theologen vorgelegt werden kann (1927, geb. 12 M.), in denen uns Bartmann, Grisar, Mausbach, Norbert Peters, Sawicki, Schmidlin, Schrörs begegnen, und daß weitere in Aussicht gestellt werden, die hoffentlich auch das Ausland und auch den Jungkatholizismus berücksichtigen werden. Der Herausgeber wird sich bei der weiteren Auswahl nicht ausschließlich von den Vorschlägen der schon zur Mitarbeit Gewonnenen abhängig machen dürfen, wie dies das Vorwort andeutet, sondern auch hier selbst für Mannigfaltigkeit sorgen müssen, um auch die auf kath. Seite vorhandenen Gegensätze nicht zu verdecken. Dieser erste Band macht einen vorzüglichen Eindruck und gewährt in die Problemstellungen der kath. Kirchengeschichtsschreibung (Schrörs, Grisar, Schmidlin), Dogmatik (Bartmann), Moraltheologie (Mausbach), Bibelwissenschaft (Peters), Philosophie (Sawicki) und in die auch da in den letzten Jahrzehnten herrschende neue Bewegung z. T. recht treffliche Einblicke. Die lebendigste Biographie ist die von Schrörs, der wie Mausbach ja auch stark an den allgemeinen Aufgaben, die Krieg und Nachkriegszeit gestellt haben, beteiligt war. Mausbach hat seine politische Arbeit leider allzu kurz gestreift, wohl weil er sich speziell über seine Teilnahme an der Weimarer Verfassungsarbeit schon anderswo mehrfach geäußert hatte (vgl. z. B. seine „Kulturfragen in der dtsch. Verfassung", 1920). Lehrreich ist Schrörs' offene Darlegung der schwierigen Lage der Kirchengeschichte gegenüber dem seit den Vatikanischen Kämpfen auf ihr ruhenden Verdacht. Schmidlins Bericht geht auch an der Erschwerung seiner Missionsarbeit durch den Xaveriusverein (S. 15ff.) nicht vorüber, berichtet auch sonst neben Schrörs am meisten von Konflikten und literarischen Kämpfen. Für eine Geschichte der neueren kath. Theologie werden die Bände der Selbstdarstellungen, wenn die folgenden ebenso gehaltvoll werden wie der erste, eine recht gute Grundlage abgeben.

Von den beiden deutschen kirchenkundlichen und kirchenstatistischen Jahrbüchern, dem Kirchlichen Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands von Joh. Schneider und dem katholischen Kirchlichen Handbuch von H. A. Krose und Jos. Sauren, liegen als neueste Jahrgänge die von 1926 vor — beide in der üblichen Fülle der Themata. An Breite der Darstellung steht das evg. K. Jb. (Gütersloh, Bertelsmann, Bd. 53. XI, 716 S., 17 M., geb. 20 M.) vor dem kath. K. Hdb. (Freiburg, Herder, Bd. 13. XX, 464 S., geb. 12 M.), das auffallenderweise aus finanziellen Gründen seinen Umfang wieder hat stark beschränken müssen, obwohl die von Schneider an den evg. Kirchen gerühmte „im Aufstieg stehende Aktivität" mindestens in gleicher Stärke an der kath. Kirche zu beobachten ist (vgl. Carl Mirbts Skizze „Der Katholizismus nach dem Weltkrieg" im Sammelwerk: Moderner Katholizismus, hrsg. von J. Müller-Schwefe. Gütersloh, Bertelsmann, 1926). Beide Handbücher können in ihrer Statistik bereits z. T. die Ergebnisse der Volkszählung vom Juni 1925 verwerten. Im Statistischen hat das K. Hdb. mit seiner wertvollen konfessionellen Unterrichtsstatistik (S. 306ff. von den Volksschulen bis zu den Hochschulen) ein Plus gegenüber dem K. Jb., ebenso wie in dem wieder von N. Hilling bearbeiteten ausführlichen Kapitel über Kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung (S. 39—69) und in der ungleich detaillierteren Behandlung des für die Einwurzelung des Religiös-Kirchlichen im Volksleben bedeutsamen Vereinswesens, das im K. Jb. nur in sehr knapper Auswahl Berücksichtigung findet. Anderseits fehlt im kath. K. Hdb. noch immer im Gegensatz zu der früheren Praxis ein Kapitel über die Kirchliche Zeitlage mit zusammenfassender Darstellung des kirchlichen Gegenwartslebens, wie es im evg. K. Jb. der Herausgeber S. 532—604 gibt — diesmal mit besonderem Eingehen auf die deutschkirchliche Bewegung, das durch den lautgewordenen Widerspruch gegen frühere allzu polemische Charakteristik dieser Bewegung im K. Jb. veranlaßt ist. Den subjektiven, polemischen Ton anstelle ruhiger, objektiver Darstellung kann sich der verehrte

Herausgeber offenbar nicht abgewöhnen und scheut sich auch im vorliegenden Band stellenweise nicht vor verletzenden Äußerungen über ihm unsympathische Erscheinungen (Agnes v. Zahn-Harnack hat in Chr. W. 1927, S. 81f. nur einige wenige Anstöße moniert; man kann z. B. S. 579f. 582 hinzufügen; die Chr. W. scheint ihn besonders zu erregen). Das kath. K. Hdb. schildert, wie Schneider selbst in seiner Besprechung ThLit.bericht 1927, S. 36f. feststellt, viel weniger polemisch, was man als Vorzug buchen darf. Dagegen hat Schn. Recht, wenn er a. a. O. moniert, daß die kath. Statistik viel zu stark auf innerkirchlichen statistischen Erhebungen aufgebaut ist, und den Wunsch äußert, daß sie, wie es im evg. K. Jb. üblich ist, die lückenloseren Ergebnisse der staatlichen Statistik über Geburtstag, Eheschließungen, Mischehen u. dergl. mehr zugrunde legen müsse. An Beispielen für Berlin und Brandenburg zeigt er da einwandfrei, daß auf diesem Wege ein für den Katholizismus ungünstigeres Bild herauskommt. An der Spitze des K. Jb. steht diesmal ein ausführlicher Bericht über die Stockholmer Weltkonferenz aus der Feder von A. W. Schreiber (S. 1—31). Noch eine Einzelheit: Betreffs der Zusammensetzung der ostpreußischen theol. Prüfungskommission wußten frühere Jahrgänge des K. Jb. ganz richtig zu berichten, daß „sämtliche ord. Professoren“ der Königsberger theol. Fakultät bei der ersten theologischen Prüfung mitwirken; wenn es jetzt S. 618 heißt, daß „diejenigen Mitglieder der Theol. Fakultät, die der Evg. Oberkirchenrat dazu beruft“, sich beteiligen, so ist dies eine irreführende Verschlimmbesserung, die geeignet erscheint, das für künftig geplante Prüfungsrecht vorzubereiten! Aber ein statistisches Kirchliches Jahrbuch darf sich nicht dazu hergeben, Instrument der Kirchenpolitik zu sein. Zscharnack.

Zum Nachlaß August Hermann Franckes

Von einem Herrn, der Handschriften aus dem Archiv der Brüder-Unität in der Handschriftenabteilung der Preußischen Staatsbibliotkek in Berlin durchgearbeitet hatte, wurde ich darauf aufmerksam, daß in Berlin mancherlei pietistische Quellen, auch Handschriften von Francke seien. Durch eine Anfrage stellte ich dann fest, daß die Staatsbibliothek tatsächlich wertvolle Teile des Nachlasses Franckes besitzt; er ist auf 42 Katalogseiten verzeichnet und besteht im wesentlichen aus Briefen. Diese Tatsache ist, soviel ich weiß, bisher unbekannt. Weder der Biograph Kramer kennt die Berliner Schätze, noch andere Franckeschriftsteller; Dr. Krebs hat für seine Abhandlung: A. H. Fr. u. Fr. Wilh. I als Quellen, außer den Halleschen, nur Archivalien aus dem Geh. Staatsarchive in Berlin benutzt. Auch in den Kreisen der Halleschen Stiftungen bedauerte man stets, nicht zu wissen, wohin die vielen Briefe, die Fr. geschrieben hat, gekommen seien. Daß diese wichtigen Quellen für die Geschichte des Pietismus neben den in Halle selbst liegenden besser als bisher ausgenützt werden, ist der Zweck dieser Mitteilung. Bettermann, Herrnhut.

Osteuropaforschung

Im Osteuropa-Institut zu Breslau befindet sich eine religionswissenschaftliche Abteilung, deren Aufgabe die Erforschung und Darstellung der religiösen und kirchlichen Verhältnisse der christlichen Kirchen und des Judentums in den osteuropäischen Ländern (Polen, Rußland, Balkan, Österreich usw.) ist. Der evangelisch-theologischen Wissenschaft ist (neben der katholischen und jüdischen) hier eine Aufgabe gestellt, zu deren Bearbeitung es ihr noch sehr an Hilfskräften fehlt. Die Verbindung einer gründlichen Kenntnis einer der osteuropäischen Sprachen mit religiösem und kirchlichem Interesse und der Fähigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der vorliegenden Fragen ist nicht häufig. Deshalb ergeht hierdurch an alle, die sich für dies Gebiet interessieren, die dringende Bitte, Arbeiten, sei es Artikel sei es selbständige Schriften, an den Vorstand der religionswissenschaftlichen Abteilung des Osteuropa-Instituts (Breslau X, Neue Sandstr.) einzureichen. Die Abteilung wird in der Lage sein, sie zu veröffentlichen. Die Zahl der Mitarbeiter auf evangelischem Gebiet ist bisher so gering, daß ihre Vergrößerung dringend erwünscht ist. Da es auch auf katholischem und jüdischem Gebiet schwierig ist, einschlägige Arbeiten zu bekommen, hat die religionswissenschaftliche Abteilung um ihre Anerkennung und Existenz zu ringen und bedarf entschiedener Beweise ihrer Leistungsfähigkeit. Es wäre im Interesse der Religions- und Kirchenforschung sehr zu bedauern, wenn die Abteilung lediglich pro forma aufrecht erhalten oder gar aus dem Kreis der im Osteuropa-Institut tätigen Wissenschaften verschwinden würde. Wer nicht selbst imstande ist, mitzuwirken, kennt vielleicht andere, die in der Lage dazu sind, und wird gebeten, sie auf diese Gelegenheit, zur Kenntnis des religiösen Lebens in Osteuropa einen Beitrag zu liefern, aufmerksam zu machen. Da gerade jetzt neue Vorbedingungen für eine fruchtbare Betätigung der religionswissenschaftlichen Abteilung geschaffen werden sollen, ist die baldige Einreichung wissenschaftlicher Beiträge sehr erwünscht.

Im Namen des Vorstands:

Prof. D. Steinbeck, Breslau.



Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha


LK




Digitized by Google

